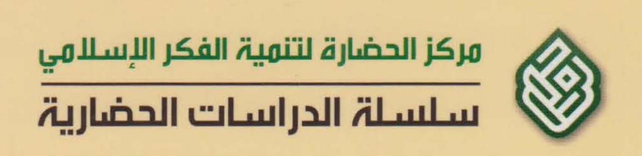


إجتماعيّات الدّين والتديُّن

دراسات في النظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة

الشيخ حسين أحمد شحادة

الشيخ حسين أحمد شحادة

ولد في بيروت عام ١٩٥٢ وفيها تابع تعليمه حتّى المرحلة الثانويّة، ثم انصرف بعدها إلى الدراسة الدينيّة في النجف وقُم. أسّس مشروعاتٍ ثقافيّة واجتماعيّة عدّة وأدارها في كلّ من سيراليون ولبنان، مقيم حالياً في سوريا وهو الموجّه لمجمع السيّدة زينب للأبحاث والمعلومات. ويرأس حاليّا تحرير مجلة المعارج القرآنيّة.

له كتب ودراسات عدة منها:

- العمل وحقوق العامل في الإسلام
- علم التفسير المقارن
- الفقه الإداري والسياسي في نهج البلاغة
- رؤية قرآنيّة للإدارة المالية
- بين فقه المرأة الأنثى وفقه المرأة الإنسان
- الاقتصاد الإسلامي في عالم متغيّر.

اجتماعيّات الدين والتديّن

دراسات في النظرية الاجتماعيّة الإسلاميّة

الشيخ حسين أحمد شحادة

اجتماعيّات الدين والتدين

دراسات في النظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة



المؤلف : الشيخ حسين أحمد شحادة

الكتـاب : اجتماعيّات الدين والتدين (دراسات في النظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة)

المراجعة والتقويم : فريق مركز الحضارة

تصميم الغلاف : حسين موسى

الإخراج والصفّ : هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى : بيروت، 2010

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 25 - 9

Sociology of Religion and Religiousness:
Studies in Islamic social theory

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف : 826233 (9611) ـ فاكس : 820387 (9611) ـ ص . ب : 55/ 25

Info @ hadaraweb.com

www. hadaraweb.com

المحتويات

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

كلمة المركز

لا شكّ في أنّ في الدين بعداً فردياً يتجلّى في العبادة من بعض جوانبها على الأقلّ. ومن هنا، ورد الحثّ على عبادات السر وإقامة صلاة النوافل في البيوت كي لا يدخل خلّ التباهي إلى عسل العبادة فيفسده. ولكن في الوقت نفسه للدين بعدٌ اجتماعيّ ربّما أجرؤ على القول إنّه أعمق من البعد الفرديّ وأكثر سعةً وشمولاً، فإنّ الصلاة التي هي عبادة وعلاقة مع الله سبحانه، تشتمل على أبعاد اجتماعيّة عميقة تبدأ من الصلاة جماعة ولا تنتهي عند الترجمة العمليّة للصلاة في واقع حياة الإنسان وفق قاعدة «**نهي الصلاة عن الفحشاء والمنكر**».

وإذا كانت الصلاة اجتماعيّة بكلّ ما للكلمة من معنى، فما بالك بالأمور الدينيّة ذات البعد الاجتماعيّ بطبيعتها، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى غير ذلك من تجلّيات البعد الاجتماعيّ في الدين الإسلامي، ما يضيق المجال عن استقصائه.

ومن هنا، فإنّ الحديث عن اجتماعيّات الدين والتديّن، يضحي مبرراً

خاصّة وأنّ أحد العلوم الوليدة الجديدة التي تدور رحاها حول الدين هي: علم الاجتماع الديني. ويقصد بهذا المصطلح أحد معنيين، هما:

أحدهما: ما يراه كثيرون ومنهم الشهيد محمد باقر الصدر الذي يمكن عدّه دون مبالغة أحد مؤسّسي علم الاجتماع الديني الأوائل، حيث يرى إمكانيّةَ بل وجوبَ الرجوع إلى القرآن لاستخراج قوانين الحراك الاجتماعي منه، وذلك أنّ القرآن كتابُ هداية؛ وأيّة هداية أوضح وأهم من الكشف عن قوانين الحراك الاجتماعي والتاريخي، للاستفادة منها والتكيف معها.

وثانيهما: أن يُنظَر إلى الدين بوصفه ظاهرة اجتماعيّة تستحقّ أن تُدرس من وجهة نظر اجتماعيّة ليُكشَف عن مكامن الخلل فيها إن وجدت وأسبابها وإشكاليّاتها.

ويأتي هذا الكتاب ليجمع بين المعنيين في سياق واحد، فقد أبدعت يراعة الشيخ حسين أحمد شحادة عدداً من المقالات والمداخلات في مناسبات مختلفة تراكمت بين يديه حتّى كادت تبلغ موسوعة في هذا المجال وقد قدّمها إلى المركز فاخترنا من بين ذلك الكمّ الكبير مجموعة من المقالات نظّمنا فصولها بالتعاون معه وتحت نظره، حتّى خرجت بمجموعها في هذا الكتاب الذي نقدّمه للقرّاء بعنوان: «اجتماعيّات الدين والتديّن: دراسات في النظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة» وقد حاولنا في العنوان أن نجمع بين المعنيين المشار إليهما، أي البحث عن النظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة، كما دراسة الظواهر الدينيّة من وجهة اجتماعيّة. نأمل أن يكون في هذا العمل إضافة تستحق من المثقفين التفاتة استحسان وتقدير.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، خريف 2009

مـدخـل

في التأسيسات الإسلاميّة لعلم الاجتماع

مدخل
في التأسيسات الإسلاميّة لعلم الاجتماع

يرى العلاّمة الطباطبائي في تفسيره الميزان؛ أن السنن التاريخيّة تختلف باختلاف الاعتقادات الدينيّة؛ فالمؤمن بمخلوقيّة الكون والإنسان يبني فلسفة أعماله على هذا الإيمان؛ وذلك بضبط سلوكه وفق رؤية مفتوحة على طلب الدار الآخرة. كذلك الأمر في الملحد الذي قطع صلة وجوده بالله واليوم الآخر؛ فهو يبني أعماله كلها على أساس التمتّع بملذّات الدنيا المحدودة بموته، وانقطاعه عن الحياة[1].

ما يعني وفق هذا المنظور أنّ الدين هو مصدر من مصادر الوعي بالسنن الحياتية، يغذّي دواعيها ودوافعها؛ تغذية تعبّر عن فلسفة هذا الدين أو ذاك من الحياة... على أنّ الذي يدعو الإنسان ويبعثه نحو الاستنان بالسنن الاجتماعية وقوانينها؛ حاجة المجتمع البشري إلى فهم شروطها تلبيةً لحوائجه الروحية والمادية. غير أن هذا المجتمع لن ينعم بتقنين أموره من دون هداية من الله سبحانه، تضيء له وشائج الصلة بين

(1) العلامة محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1417هـ 1997م، المجلد الثامن.

عالم الشهادة وعالم الغيب؛ لنظم دنياه نظْماً، يربط بين منظومة القوانين والغاية المرتجاة من تشريعها؛ بملاحظة أن الكتب السماوية هي كتب هداية توقظ في الإنسان معنى الوعي بذاته مبتدأً ومنتهى، وتؤسس مفهوم السعادة الإنسانية على قواعد المعرفة بتوحيد الله سبحانه، وتجلياتها في اختبارات الواقع ولعل قصص الأنبياء القرآنية من أهم التأسيسات الأولى لثقافة هذا الوعي المحكوم ـ بالسنن التاريخية ـ الموصولة بسنّة الله في عباده؛ على مدى تفاعلاتها في جدل التأثير المتبادل بين عقيدة الانسان الدينية، ومنتوجاتها الاجتماعيّة الناظمة لعلائق وجوده ومصيره.

ومن هنا، نرى أن الإسلام لم ينهَ عن اتخاذ آلهة دون الله وعبادتهم، إلا بعد ما بيّن للناس أنهم مخلوقون مربوبون أمثالهم، وأنّ العزة والقوة لله جميعاً. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾[1] .

«فإذا قضى الإنسان أن للعالم إلهاً خلقه بعلمه وقدرته، لم يكنْ له بد من أن يخضع له خضوع عبادة ـ اتباعاً للناموس الكوني ـ وهو خضوع الضعيف للقوي، ومطاوعة العاجز للقادر. . فإنه ناموس عام في الكون، حاكم في جميع أجزاء الوجود، وبه تؤثر الأسباب في مسبباتها، وتتأثر المسببات عن أسبابها»[2] .

من هنا، كان سؤال الإسلام والتسليم ضرورةً منهجية لدراسة الظاهرة المجتمعيّة الدينيّة، في ضوء منابعها ومرجعيّاتها العليا، وتفهّم أبعادها حين يصير المقدس دنيوياً ودينياً في آن، فتكتسب بذلك مشروعية دراستها سوسيولوجياً؛ لتسليط الضوء العلمي على المعتقد الديني

(1) سورة الأعراف: الآية 194.
(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، المجلد الخامس.

ونصوصه، وتعقّب صيروراته من داخل المكان الاجتماعي فكراً وأدباً وسلوكاً وثقافة. ولنا في هذا المجال توظيف مفاهيم العبودية لله، وأثرها الموضوعي في تشكيل النظام الاجتماعي في سياسته واقتصاده وهويته. وما من شك في أن السلطة الحقيقية والملك الواقعي؛ هي المنشأ لوجوب انقيادهم لما يريده لهم بإرادته التشريعية، وما يصنع لهم من شرائع الدين وقوانين الشريعة، مما يصلح به أمرهم، وتُحاز به سعادتهم في الدنيا والآخرة. إلا أن الإسلام لم يألُ جهداً في إلغاء جميع أسباب استعباد الإنسان للإنسان، من حرب أو مغالبة، فأسس مفهوم الحرية المسؤولة بصريح الآية الكريمة: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰۚ﴾[1]. ثم سوّى بين الناس في حرية الاستقلال والكرامة. حرية لا توجب اختلال النظام الاجتماعي، فلا يتأتى لمجتمع إنساني أن يعيش، إلا مع تقييدٍ ما لإطلاق الحرية، كما لا يتأتى له أن يعيش مع بطلان الحرية من أصلها ـ على حدّ تعبير العلاّمة الطباطبائي في تفسيره[2].

ولن يتيسّر ذلك، إلا بشريعة تقيم العدل الاجتماعي، وترتقي بالأخلاق الإنسانيّة إلى كمالاتها، ثم تعمل على حماية العدل والأخلاق من أي اعتداء ينتهك حرمة الهيكل الاجتماعي الفاضل. وما فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا وصاية الكل على الكل؛ لتوفير المقومات الذاتية لمطلب هذه الحماية.

وكيفما كان، فإن تأملت قصص بني إسرائيل المذكورة في القرآن،

---

(1) سورة الأنعام: الآية 164.
(2) الطباطبائي، مصدر سابق، المجلد الثالث.

وأمعنت فيها النظر، وجدت أنهم كانوا قوماً غائرين في تحطيم قيم العدالة والأخلاق، بنزعاتهم المادية، ونزوعهم نحو الفساد الذي يعتبره القرآن الكريم من مهلكات الاجتماع. وهو مصدر كل قطيعة وعداوة وبغضاء.

على أنَّ أخطر ما في هذه النزعات أن تتحول في التجربة ـ اليهودية ـ إلى عقائد دينية ومقدسات طوطمية تحوّلاً، يصير فيه نتاج المدنّس البشري مقدساً دينياً. كذلك نشأت نزعة العنف الديني في بعض تواريخه المدجَّجة بتزوير فكرة الخلاص الدينية من فكرة كانت تدور حول خلاص الأمم والشعوب بميزان العدالة والمحبة والتسامح إلى فكرة تخليص الأرض الموعودة من غير اليهودي بقوة السلاح.

إن التأسيسات الإسلامية الأولى لفلسفة ترويض الغرائز ـ شهوةً وغضباً وفكراً ـ شكّلت أساس تركيب الوحدة الاجتماعية بوسطية تنهى عن الإفراط والتفريط. وكأنّ مرتكز (الاعتدال) هو قاعدة هذه الوحدة. وفي مثال الوعي التطبيقي للتدين الإسلامي، «فإن الاعتدال في الغريزة الغضبية ـ على سبيل المثال ـ هو الشجاعة، والجانبان (هما) التهور والجبن. والاعتدال في القوة الفكرية يسمى حكمةً، والجانبان الجربذة والبلادة. وتحصل في النفس من اجتماع هذه الملكات؛ ملكة رابعة، هي كالمزاج من الممتزج، وهي التي تسمى عدالة؛ وهي إعطاء كل ذي حقّ من القوى حقّه، ووضعه في موضعه الذي ينبغي له، والجانبان فيها الظلم والانظلام»[1].

---

(1) الطباطبائي، مصدر سابق، المجلد الأول.

والسؤال: ماذا لو تحوّلت فكرة هذا ـ الترويض ـ في بعض المنعطفات الدينية ومجتمعاتها إلى مصدر من مصادر التعالي والاستكبار؛ بحيث يصبح ـ التطهر ـ الدينيّ نفسه ذريعة من ذرائع الغاء الآخر الدينيّ، المختلف أو النقيض؟ وماذا لو تحوَّلت فكرة هذا ـ الترويض ـ إلى مجال رحب من مجالات تسلل الشعوذة والهرطقة باسم هذا الدين أو ذاك؟ والأمثلة رائجة في مجتمعات البداوة الدينية التي يشير إليها القرآن بمصطلح (الأَعْراب) وهم الذين أغفلوا شروط التدين، وأقاموا دينهم على موروثات قبلية تفصل بين العقيدة والسلوك.

وبوسع الباحث في التأسيسات الإسلامية الأولى لوظيفة الاجتماع الإنساني ورسالته، أن يعتمد ـ بعد رجوعه إلى القرآن الكريم وسُنَّة النبي وسيرته (ص) ـ على خطب الفلسفة الدينية والاجتماعية، للإمام علي بن أبي طالب (ع) في نهج البلاغة. وفي نصوص هذا النهج المبارك، مقاربة تأسيسية لصلة التوحيد الإلهيّ بمصادر المعرفة والاستقامة؛ فمن خطبة له (ع) في أول النهج، يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم. قال (ع): **«أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»**. فيتجلى هذا التوحيد في التكوين الأول للإنسان، حيث يقول (ع): **«ثم نفخ فيها من روحه فمثلت إنساناً ذا أذهان يجيلها ـ أي قوى التعقل يحركها في المعقولات ـ وفكر يتصرف بها، وجوارح يختدمها، وأدوات يقلّبها، ومعرفة يفرّق بها بين الحق والباطل»**.

«وأهبطه إلى دار البلية وتناسل الذرية، واصطفى سبحانه من ولده ـ أي من ولد آدم ـ أنبياء أخذ على الوحي ميثاقهم، وعلى تبليغ الرسالة

أمانتهم، لمّا بدّل أكثر خلقه عهد الله إليهم، فجهلوا حقه واتخذوا الأفراد معه.. إلى أن بعث الله سبحانه محمداً رسول الله (ص) لإنجاز عدته، وتمام نبوته مأخوذاً على النبيين ميثاقه، مشهورة سماته، كريماً ميلاده، وأهل الأرض يومئذٍ ملل متفرقة، وأهواء منتشرة، وطوائف متشتتة، بين مشبّه لله بخلقه، أو ملحد في اسمه، أو مشير إلى غيره، فهداهم به من الضلالة وأنقذهم بمكانه من الجهالة...».

ويشرح الإمام محمد عبده هبوط آدم إلى دار البلية، بمعنى «هبوطه من مقام الإلهام الإلهي، لانسياق قواه من مقتضى الفطرة السليمة الأولى، إلى مترقد اختلط فيه الخير والشر، واختلط له فيه الطريقان، ووكل إلى نظره العقلي، وابتلي بالتمييز بين النجدين، واختيار أحد الطريقين. وهو العناد الذي تكدر به صفو هذه الحياة على الآدميين.

من هنا، كان تناسل الذرية من خصائص تلك المنزلة الثانية، التي أنزل الله فيها آدم. وهو مما ابتلي به الإنسان؛ امتحاناً لقوته على التربية، واقتداره على سياسة من يعولهم، والقيام بحقوقهم، وإلزامهم بتأدية ما يحق عليهم»[1].

وعلى معيارية التوحيد والمعرفة، يعالج الإمام علي (ع) ظاهرة التحول والانحطاط الاجتماعي، بتصنيف الناس إلى أربعة أصناف، فيقول: «أيها الناس، إنا قد أصبحنا في دهر عنود، وزمن كنود، يعد فيه المحسن مسيئاً، ويزداد الظالم فيه عتواً، لا ننتفع بما علمنا، ولا نسأل عما جهلنا، ولا نتخوف قارعة حتى تحل بنا. فالناس على أربعة

---

(1) الإمام علي بن أبي طالب (ع)، نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الجزء الأول.

أصناف: منهم من لا يمنعه الفساد، إلا مهانة نفسه وكلالة حدّه، ونفيض وفرة. ومنهم المصلت لسيفه والمعلن بشرّه، والمجلب بخيله ورجله، قد اشترط نفيه، وأوبق دينه لحطام ينتهزه، أو مقنب يقوده، أو منبر يفرعه. ولبئس المتجر أن ترى لنفسك ثمناً وزمالك عند الله عوضاً. ومنهم من يطلب الدنيا بعمل الآخرة، ولا يطلب الآخرة بعمل الدنيا، قد طامن من شخصه، وقارب من خطوه، وشمّر من ثوبه، وزخرف من نفسه للأمانة، واتخذ ستر الله ذريعة إلى المعصية. ومنهم من أقعده عن طلب الملك ضؤولة نفسه، وانقطاع سببه، فقصرته الحال عن حاله، فتحلى باسم القناعة، وتزين بلباس أهل الزهادة، وليس في ذلك من مراح ولا مغدى. وبقي رجال غض أبصارهم ذكر المرجع، وأرّق دموعهم خوف المحشر، فهم بين شريد نادٍ وخائف مقموع، وساكت مكعوم، وداع مخلص، وثكلان موجع، قد أحملتهم التقية، وشملتهم الذلة منهم في بحر أجاج، أفواههم ضامرة وقلوبهم فرحة، وقد وعظوا حتى أملوا، وقهروا حتى ذلوا، وقتلوا حتى قلوا. فلتكن الدنيا في أعينكم أصغر من حثالة القرظ وقراضة الجلم، واتعِظوا بمن كان قبلكم، قبل أن يتعظ بكم من بعْدَكُمْ. وارفضوها ذميمة، فإنها قد رفضت من كان أشغف بها منكم»[1].

كذلك يعرض الإمام علي (ع) في نهجه مسألة السلامة من محن الدنيا، بتهيئة وسائل النجاة بعمل صالح أو تصحيح لعمل خاطئ، حيث إعداد الزاد لا بد منه في سفر الراحل إلى أجله، والزاد في الانتقال عن الدنيا، ليس إلا زاد التقوى. وضابط الاجتماع الإسلامي كله، هو هذه

(1) **نهج البلاغة**، ج1، ص 77 ـ 79.

(التقوى) المهمومة بما وراء هذه الحياة التي لم تُخلق عبثاً ولا سدى، حيث زمن العمر الإنساني حجة على الإنسان، فلا يجدر به أن تبطره النعمة، ولا تسدِل على بصيرته حجاب الغفلة عما هو صائر إليه؛ لأنه في جميع مناشط حياته مسؤول: **«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»** بحسب الحديث النبوي المشهور.

وفلسفة الاجتماع الإنساني عند الإمام علي (ع)؛ تستند إلى فلسفة الموقف من الدنيا الفانية: **«فمن أبصر بها بصّرته ومن أبصر إليها أعمته»** فمن أبصر بها؛ أي جعلها مرآة عبرة، تجلو لقلبه آثار الجدّ في عظائم الأعمال، وتمثل له هياكل المجد الباقية مما رفعته أيدي الكاملين، وتكشف له عواقب أهل الجهالة من المترفين. فقد صارت الدنيا له بصراً، وحوادثها عبراً. وأما من أبصر إليها واشتغل بها، فإنه يعمى عن كل خير فيها، ويلهوعن الباقيات بالزائلات[1].

وعن عوامل تصدع البنيان الديني الاجتماعي؛ يكشف الإمام (ع) عن نبوءاته الكاشفة عن مكامن الخلل في وجود الأمة، والتي أضاعت الحكمة والعلم والدين، فانتهى أمرها إلى ما هي عليه في العصر الراهن، من هزيمة وضياع، فيتحدث الإمام (ع) عن القلوب العمياء، والآذان الصمّاء، والألسنة البكماء: «لم يستضيئوا بأضواء الحكمة، ولم يقدحوا بزناد العلوم الثاقبة، فهم في ذلك كالأنعام السائحة والصخور القاسية، قد انجابت السرائر لأهل البصائر، ووضحت محجة الحق لخابطها، وأسفرت الساعة عن وجهها، وظهرت العلامة لمتوسمها. ما لي أراكم أشباحاً بلا أرواح، وأرواحاً بلا أشباح، ونُساكاً بلا صلاح،

---

(1) **نهج البلاغة**، ج1، ص 131 ـ 132.

وتجاراً بلا أرباح، وأيقاظاً نُوماً، وشهوداً غُيباً، وناظرة عمياء، وسامعة صماً، وناطقة بكماً؟!

رأيت ضلالة قد قامت على قُطبها، وتفرقت بشعبها، تكيلكم بصاعها، وتخبصكم بباعها، قائدها خارج من الملة، قائم على الضلة، فلا يبقى يومئذ إلا ثفالة كثفالة القدر، أو نفاضة كنفاضة العِكم، تعرككم عرك الأديم، وتدوسكم دوس الحصيد، وتستخلص المؤمن من بينكم؛ استخلاص الطير الحيّة البطينة من بين هزيل الحَب.

أين تذهب بكم المذاهب، وتتيه بكم الغياهب، وتخدعكم الكواذب؟ ومن أين تؤتون؟ وأنى تؤفكون؟ فلكل أجل كتاب ولكل غيبة إياب. فاستمعوا في ربانيكم، وأحضروا قلوبكم، واستيقظوا إلى هاتف بكم. وليصدق رائد أهله، وليجمع شمله وليحضر ذهنه. فلقد فلق لكم الأمر فلق الخرزة، وقرفه قرف الصمغة، فعند ذلك أخذ الباطل مآخذه، وركب الجهل مراكبه، وعظمت الطاغية، وقلت الداعية، وصال الدهر صيال السبع العقور. وهدر فنيق الباطل كظوم، وتواخى الناس على الفجور، وتهاجروا على الدين، وتحابوا على الكذب، وتباغضوا على الصدق. فإذا كان ذلك كان الولد غيظاً والمطر قيظاً، وتفيض اللئام فيضاً، وتغيض الكرام غيضاً، وكان أهل ذلك الزمان ذئاباً، وسلاطينه سباعاً، وأوساطه أكّالاً، وفقراؤه أمواتاً. وغار الصدق، وفاض الكذب، واستعملت المُوادّة باللسان، وتشاجر الناس بالقلوب، وصار الفسوق نسباً، والعفاف عجباً، ولُبِس الإسلام لُبس الفرو مقلوباً»[1].

---

(1) **نهج البلاغة**، ج1، ص 207 ـ 209.

لقد قلب علم اجتماع الأديان منظار التفسير أو التأويل لمعنى النظام الاجتماعي: فكل مبدأ أو اعتقاد ديني يُفسّر بالحوادث أو الوقائع المجتمعية؛ أي أنّ الظواهر الاجتماعية التي ندرسها نجد تفسيرها في مبادئها الاجتماعية، لا خارجها ولا فوقها. وهذا ما يؤسّس لمنطق السببيّة الاجتماعية؛ حيث توضع الظاهرة الدينية في مرجعها الاجتماعي، فتعرف به لا بسواه. وبحسب الدكتور يوسف شلحت في نظريته الجديدة لعلم الاجتماع الديني، فإنّ علم هذا الاجتماع ـ يفترق افتراقاً منهجياً عن فقه الأديان ـ الذي يسعى إلى تفسير الحوادث الاجتماعية من خارجها، معتمداً نصوصاً أو أفكاراً غيبية لا صلة لها بما يحدث فعلاً، إلا بتأويل عنوانه، وإعادة الظواهر من النور إلى الظل أو الظلمة. ومن هنا، ظهر ـ حتى داخل استغلال الفقه الدينيّ لأغراض سياسية أو ضريبية ـ اختلاف واضح بين فقه أو لاهوت التنوير والتحرير، وفقه الأعراف الماضوية المنفصلة تماماً عن واقع العصر وتحدياته.

كذلك يلفت الإمام (ع) إلى نبذ الغلّ والتعادي. فالعرب «كثيرون بالإسلام، عزيزون بالاجتماع»[1]. وأزمة العقل عند علي (ع) هي أزمة العمل بغير علم. «فإنّ العامل بغير علم، كالسائر على غير طريق، فلا يزيده بعده عن الطريق، إلا بعداً عن حاجته. والعامل بالعلم كالسائر على الطريق الواضح»[2].

ثم يضع (ع) فاصلة للتمايز بين البدع والسنن، فمن خاض بحار ـ

---

(1) المصدر نفسه، من كلام له عليه السلام، وقد استشاره الخليفة عمر بن الخطاب لقتال الفرس بنفسه، ج2، ص 29.

(2) **نهج البلاغة**، ج2، ص 44.

الفتن ـ أخذ بالبدع دون السنن. والسنن التاريخية كتاب للعبرة: «فاتعظوا بالعبر واعتبروا بالغير وانتفعوا بالنذر»[1].

وفي صريح خطبته (ع) عن بعثة الرسول(ص) يلفت (ع) إلى التأسيس القرآنيّ لعلم الاجتماع، فيقول: «**ألا إنّ فيه ـ أي القرآن ـ علم ما يأتي والحديث عن الماضي ودواء دائكم ونظم ما بينكم**»[2].

ولعل أخطر ما تُمنى به أمةٌ من الأمم في اجتماعها؛ هو افتقادها لعنصر المناعة، كما لو تخاذلت عن نصرة الحق، فقطعت الأدنى ووصلت الأبعد: «أيها الناس، لو لم تتخاذلوا عن نصر الحق، ولم تهنوا عن توهين الباطل، لم يطمع فيكم من ليس مثلكم، ولم يقوَ من قوي عليكم، لكنكم تِهْتُمْ متاه بني إسرائيل. ولعمري، لَيُضَعَّفَنّ لكم التيه من بعدي أضعافاً؛ بما خلّفتم الحق وراء ظهوركم، وقطعتم الأدنى، ووصلتم الأبعد. واعلموا أنكم إن تبعتم الداعي لكم، سلك بكم نهاج الرسول، وكُفيتم مؤونة الاعتساف، ونبذتم الثقل الفادح عن الأعناق»[3].

وفي ضوء الحديث عن متاه بني إسرائيل ـ وهو متاه يتّسع لمتاهات الشعوب الأخرى من سواهم ـ يلفت بعض الباحثين الاجتماعيين إلى أن هذه الظاهرة قد تؤسّس لمفهومات جديدة في علم الاجتماع الديني. مفادها وقوامها المرجعي العلمي أن يُدرس الدين عبر تطوره التاريخي في مختلف المجتمعات المتدينة؛ باعتباره ظاهرة حية متواصلة من خلال سلوكات التديّن، كسلالة اعتقادية موصولة بثقافة المجتمع وعلومه وحضارته، بعيداً عن المنهج الذي كان يقدم ـ الدين ـ كظاهرة قدسية

---

(1) **نهج البلاغة**، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص 54.

(3) المصدر نفسه، ص 79.

متعالية على كل اجتماع بشري، وغير ملازمة ولا عابئة للمجتمع نفسه، وصفوة القول: يجب أن نضع فاصلة منهجية بين دراسة الدين الذي لا يسمح بشيء من النقد والمساءلة، ودراسة ـ التدين ـ لاكتشاف المنطق الاجتماعي للسلوك الديني، ومسارات تطوره الإيجابيّة والسلبية، ولا سيما في سياقات التباين والاختلاف على جوهر الدين ومعناه الاجتماعي في قضايا الأمن والسلام، وهي ملاحظة نراها عند الامام علي (ع).

في مطلع خلافته (ع) يؤسّس للسلم الأهلي، على قاعدة الاهتداء بالقرآن، وضبط النظام، وإقامة الفرائض، ورعاية الحقوق بما فيها حق الرفق بالطبيعة والحيوان، فيقول (ع): «وفضل حرمة المسلم على الحرم كلها، وذّ بالإخلاص والتوحيد حقوق المسلمين في مقاعدها ـ أي في مواضعها من الذمم ـ فالمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، إلا بالحق. ولا يحلّ أذى المسلم إلا بما يجب ـ أي من إقامة حقوق الله وحدوده ـ بادروا أمر العامة. وخاصة أحدكم وهو الموت ـ أي عاجلوا أمر العامة بالإصلاح لئلا يغلبكم الفساد فتهلكوا ـ فإذا انقضى عملكم في شؤون العامة، فبادروا الموت بالعمل الصالح؛ كيلا يأخذكم على غفلة، فلا تكونوا منه على أهبة».

وفي تقديم الإمام (ع) أمر العامة على أمر الخاصة دليل على أن الأوّل أهم، ولا يتم الثاني إلا به. وهذا ما تضافرت عليه الأدلة الشرعية. ثم يقول (ع): «اتقوا الله في عباده وبلاده فإنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم . . أطيعوا الله ولا تعصوه وإذا رأيتم الخير فخذوا به، وإذا رأيتم الشر فأعرضوا عنه»[1].

(1) **نهج البلاغة**، ج2، ص 79 ـ 80.

ولكي لا تقع الأمة في الأخطاء نفسها، التي وقع فيها السابقون، فإنّ عليها أن تقرأ بتدبر ووعي كتاب البلاء وكتاب التجارب؛ لتنتفع بها، بالعظة والاعتبار كما سلف: «فقد جربتم الأمور وخبرتموها ووُعِظتم بمن كان قبلكم وضُرِبت الأمثال لكم ودُعيتم إلى الأمر الواضح فلا يصم عن ذلك إلا أصم، ولا يعمى عن ذلك إلّا أعمى، ومن لا ينفعه الله بالبلاء والتجارب لم ينتفع بشيء من العظة»[1].

«ولا ظلم أعظم من ظلم العباد بعضهم بعضاً. ومن عظيم خطر التدين، التلوّن في دين الله، فإيّاكم والتلوّن في دين الله، فإن جماعة في ما تكرهون من الحق، خير من فرقة في ما تحبون من الباطل. وإن الله لم يعطِ أحداً بفرقة خيراً ممن مضى، ولا ممن بقي»[2].

وبكلمة لم يعد يكفي سوسيولوجياً الكلام على أي دين بصيغة الواحد المفرد، أو حتى المثنى. فالإسلام الواحد عقائدياً هو ليس كذلك سوسيولوجياً، ولا يكفينا الكلام على إسلام عربي وإسلام غير عربي؛ إذ هناك تنوع سوسيولوجي للإسلام نفسه، كممارسته لدى العرب أنفسهم، وبين المسلمين غير العرب في آسيا وأفريقيا وأوروبا والأميركيتين. وليس لعلم الاجتماع الديني أن يتبنّى شيئاً من هذه التطبيقات المتنوعة؛ لأن مهمته العلمية تفترض استخلاص التجربة الدينية بالمقارنة والاستنتاج، لتنتهي في بعض نتائجها إلى أمرين: أحدهما وعي الفصل بين العلم واللاعلم في النظام الاجتماعي الديني. في ضوء المعيار القرآني للتجربة موضوع الدراسة. وثانيها ردم الفجوات المعرفية بين العلم والدين

---

(1) نهج البلاغة، ص 94.

(2) المصدر نفسه، ص 96.

والتدين. في ما قرأته من مخاوف بعض الباحثين المعاصرين، من لجوء بعض المتكلمين باسم الدين إلى توظيف الأيديولوجيا الدينية؛ لمقارعة الأيديولوجيات الأخرى، بمنطق النفي والتكفير، وبدعوى احتكار الدين لكل العلم، واعتبار السياسة من ـ اللاعلم ـ فيما المقدس ـ نفسه ـ الذي يتسلح به المتدين السياسي، يتسلح به أيضاً السياسي غير المتدين. ذلك بلعبة خطيرة انتهت في الراهن المعاصر إلى تعاظم استعمال السياسة للدين كأداة صراع على الحكم، ليس فقط في العالم الإسلامي أو العالم النامي، بل وأيضاً في عوالم الغرب الرأسمالي... وها هنا يغدو سؤال البحث في علاقة الدين بالدولة واحداً من أهم أسئلة علم الاجتماع الديني.

وفي ضوء خبرة الإمام علي (ع) ونهجه لا تستقيم الدولة عنده (ع)، إلا في تناصف الحق، باحترام حق الوالي على الرعية، وحق الرعية على الوالي، والتعاون على إقامة الحق بين الناس، والتناصح في ذلك. فليس أحد بفوق أن يعاون على ما حمّله الله من حق. فلا كبير ولا صغير في بسط العدل والحق، ولا أحد وإن صغرته النفوس بدون أن يعين على ذلك أو يعان عليه: «وأعظم ما افترض الله سبحانه من تلك الحقوق، حقّ الوالي على الرعية، وحق الرعية على الوالي، فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل، فجعلها نظاماً للغتهم، وعزّاً لدينهم. فليست تصلح الرعية إلا بصلاح الولاة، ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعية، فإذا أدّت الرعية إلى الوالي حقّه، وأدى الوالي إليها حقّها؛ عزَّ الحقّ بينهم، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت على إذلالها السنن. فصَلُح بذلك الزمان، وطمع في بقاء الدولة، ويئست مطامع الأعداء. وإذا غلبت الرعية واليها، وأجحف الوالي برعيته،

اختلفت هنالك الكلمة، وظهرت معالم الجور، وكثر الإدغال في الدين، وتركت محاج السنن، فعُمِل بالهوى، وعُطّلت الأحكام وكثرت علل النفس»[1].

وزمان الدنيا عند علي (ع) يجري بأحداث بعضها يشبه بعضاً، فينصح أصحابه بالاعتبار، ويقظة الوقوف على احترام الروح، وينهاهم عن تمني الموت إلا ـ بشرط وثيق ـ أي إلا إذا علموا، أن الغاية أشرف من بذل الروح. ثم يدعوهم إلى استصلاح كل نعمة، والتظاهر بها، وشدّ أواصر العطاء؛ ليتصل من السابق إلى اللاحق. ثم يدعوهم إلى سُكنى الأمصار العظام، فيما يظهر من كتاب له (ع) إلى الحارث الهمداني: «واسكن الأمصار العظام، فإنها جماع المسلمين»[2].

وقوام الدنيا عند علي (ع) بأربعة؛ لكي يتحقق العمران بوعي (الرشد الاجتماعي). فيقول (ع) لجابر بن عبد الله الأنصاري: «يا جابر قوام الدنيا بأربعة: عالم مستعمل لعلمه، وجاهل لا يستنكف أن يتعلم، وجواد لا يبخل بمعروفه، وفقير لا يبيع آخرته بدنياه. فإذا ضيّع العالم علمه، استنكف الجاهل أن يتعلم، وإذا بخل الغني بمعروفه، باع الفقير آخرته بدنياه. يا جابر، من كَثُرت نعم الله عليه، كثرت حوائج الناس إليه، فمن قام لله فيها بما يجب، عرّضها للدوام والبقاء، ومن لم يقم فيها بما يجب، عرّضها للزوال والفناء»[3].

غير أن السؤال الموضوعي هو: هل استطاعت هذه المبادئ أن

---

(1) **نهج البلاغة**، ج2، ص 198 ـ 199.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 130.

(3) المصدر نفسه، ص 224.

تنتصر على مشكلات الواقع الإنساني؟ وما هي التحديات الفكرية التي واجهت مشروع الأمة البشرية المثالية، بحسب القرآن والسنة؟

يقارب الدكتور محمد أركون[1] هذه الأسئلة؛ من تلك الصرخة المؤثرة التي أطلقها أبو حيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري عندما قال: «إن الإنسان أشكل عليه الإنسان». غير أن أركون الذي انطلق من مشكلة حقوق الإنسان، يخلط التراث الإسلامي بالتراثين المسيحي ـ واليهودي ـ زاعماً أن التراث الديني بالمطلق، إذ يدّعي احتكار المنهجية الصحيحة، يدعي في الوقت ذاته سيطرته على كل الميادين العلمية التي ينبغي أن تتضافر وتتعاضد؛ من أجل ممارسة أستاذيّته العَقَدِية. وهنا في هذه النقطة تحديداً، يتولد الصراع المحتوم بين الفقهاء الذين يمارسون هذه الأستاذيّة العَقَدِية، وبين كبار الاختصاصيين في المجالات العلمية الأخرى؛ من التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الألسنيات، وعلم السمعائيات (الدلالات)..».

وأجد أنّ الأمة البشرية المثالية من منظور قرآني لا يمكن تعريفها ـ تعريفاً عَقَدِياً كما خُيّل للدكتور أركون ـ بملاحظة أن مجرد الانتساب العَقَدِي لا يمكن أن يوفّر شروط المثالية في صدقية العمل، والالتزام بمعنى الشهودية. ما يعني ضرورة استحضار الشرط ـ الأخلاقي ـ لسدّ الهوة القائمة بين العقيدة والسلوك.

وليس بوسع أركون أن يجتزئ سورة ـ التوبة ـ ليؤطّر تفسيرها

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار الساقي، لندن، 1990.

التاريخي بإقصاء واضح للقيم المعيارية القرآنية الواضحة؛ في قضايا التسامح وحقوق الإنسان. ولا يمكن تعميم خطأ المغالطة الشائعة في الغرب؛ بين الإسلام القرآني والإسلام التاريخي؛ أي أنَّ أزمة الاجتماع الديني في تحدياتها الراهنة، هي أزمة ـ التدين الملتبسة بإشكالات الوعي التاريخي. فالمسلمون كالمسيحيين؛ قد شرّعوا القوانين وسنّوها؛ باسم امتلاك حقيقة الوحي الفريدة التي تعلو على كل تاريخية. فَرَفَضَ اليهود والمسيحيون الاعتراف بالعقيدة الأولى للإسلام (أي القرآن، بوصفه كلام الله الموحى إلى البشر، بواسطة خاتم الأنبياء محمد (ص)). كما فعلوا الشيء نفسه تجاه المسيحيين، وفعلَ المسيحيون الشيء نفسه تجاه المسلمين واليهود.

ولا يمكن ضمن هذا التحديد المطلق للحقيقة، إلا تشكيل أنظمة اجتماعية أساسية، تمارس دورها بصفتها أنظمة ثقافية وتشريعية للاستبعاد المتبادل[1]. والسؤال: هل يمكن إقامة المساواة في الحقوق والواجبات على المستوى القانوني، بين أنواع البشر كافّة؟ وهل يمكن أن نجد تطبيقاً لفكرة الأمة المثالية، من غير أن يؤثر القطع العَقَدِي على القطيعة الأخلاقية والحضارية؟ وتالياً، هل يمكن التأسيس لإنهاء الاستبعاد المتبادل بين الأديان التوحيدية الثلاثة؛ على قاعدة ردّ الاعتبار للأصول الإبراهيمية لحقيقة التوحيد الديني، ومفهومات الخلاص الإنساني بهذا التوحيد؟

فلا ريب ـ بحسب القرآن نفسه ـ في وجود نقاط ارتكاز وجذور قوية ومساحات مشتركة في الأديان التوحيدية، عبّر عنها القرآن الكريم

(1) المصدر نفسه.

بتأسيسه للمصطلح الأول (الكلمة السواء)؛ بكل ما في مضمونها الروحي، والثقافي، والأخلاقي، والعَقَدِي. . . من صيغة تبني وحدة الدين والإنسان؛ بعيداً عن خطاب التعالي والاستبعاد.

والسؤال ما هي حال الاجتماع الديني لو قرّر كل دين من أديانه تقسيم جغرافياه الخاصة على حدود الأعراق والقوميات والأديان؟ وما هي حال هذه الأرض ومستقبلها لو ضاقت على أهلها بما رحبت فارتفعت في مهادها أسوار الكراهية وجدران العنصرية والاستكبار؟

كمدخل للإجابة يحذّر القرآن الكريم من ثقافة تفريغ الأرض من أهلها ويحمل على أولئك الذين يخرجون الناس من ديارهم ثم يقرر خطورة النفي من الأرض، وما يستتبعها من جرائم الإبادة ليؤسّس ولأول مرة في تاريخ الكتب المقدسة لمفهوم الأمة الحضارية التي لا تضيق بالتعدد والاختلاف ولمفهوم الأرض الإنسانية التي تتسع للجميع فيما يظهر من حديث القرآن الكريم عن الأرض وعن خلقها ورواسيها ومساكنها وعمرانها وقرارها وخشوعها وسبلها وأزواجها وعيونها وزخرفها وزينتها ورحابتها وكفاتها ومهادها ودحوها وفتنتها وفسادها وانشقاقها وتسبيحها وإحيائها ونورها ونقصانها وزلزلتها ومواتها وزوالها وموارنها، فلا تصلح إلا بصلاح الإنسان ولا تفسد إلا بظلمه وفساده. وهي في جميع ذلك لله يستخلف عليها عباده وله مقاليدها ولا يمنّ بها إلا على الذين استضعِفوا في الأرض، فيجعلهم أئمة ويجعلهم الوارثين انتصاراً للمظلومين على الظالمين، وقد اختص الله الأرض المقدسة ببعض أنبيائه وبارك الأرض التي في فلسطين والشام، ولم يعاقب الله شعباً من الشعوب في رحابة الأرض الواسعة، كما عاقب بني إسرائيل

﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[1] وقال ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[2].

وفي نبوة القرآن الخالدة لا يرث الأرض إلا الصالحون: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾[3].

وأرض الميعاد من منظور قرآني هي أرض التقوى وأرض الإصلاح ولا مستقبل لهذه الأرض إلا بالتعارف: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[4] حيث التقوى شرط القرآن لسلام الأرض وإنسانها في كل زمان.[5]

---

(1) سورة المائدة: الآية 26.

(2) سورة الإسراء: الآية 4.

(3) سورة الأنبياء: الآية 105.

(4) سورة الحجرات: الآية 13.

(5) الشيخ حسين أحمد شحادة، مقاربة قرآنية لمفهوم الأرض في العهد القديم والقرآن.

الفصل الأوَّل

تقلّبات علم اجتماع المعرفة والدين

- التجديد الدينيّ بوصفه شرطاً للنهضة
- في علم اجتماع المعرفة
- في أنساق المعرفة الدينية
- أدوات المعرفة وتحديات التديّن السياسي
- الدين والعقل وإنتاج المعرفة
- تديّن التعارف وسؤال الوجود

التجديد الديني بوصفه شرطاً للنهضة

مع إيماننا العميق بأن مشروع الإصلاح الديني لم يضعف بعد عن تطلعات تجديد ذاته بذاته، فإن السؤال المنهجي عن هواجس قلق التجديد؛ يجب أن يحدّد عوامل الأزمة في العقل الديني المعاصر وموروثاته. . . تُرى هل هي أزمة ناجمة بسبب نقص معرفة هذا الخطاب بثقافته الإسلامية النقيّة، أم أنها أزمة ناشئة بسبب نقص معرفة هذا الخطاب بثقافة عصره. . . . !؟.

كان من الممكن الإجابة الموضوعية عن هذا السؤال المركّب؛ فيما لو توافرت التجربة الإسلامية المعاصرة على برنامج عمل للتجديد؛ ينطلق من تأصيل مفهوم الحوار، ومفهوم ثقافة الحقّ بالاختلاف. وما من شكّ في أن نجاح التجربة الإسلامية إزاء تحدّيات الحوار، والاختلاف في ميدان الداخل الإسلامي، ستُظهر نجاحها إزاء تحديات العلاقة بالآخر على مدى تلاوينه العالمية؛ فكراً وسياسةً وثقافةً.

ما يعني أن الحلقة المفقودة من مهمات تجديد الخطاب الإسلامي وبرنامجه؛ تكاد تنحصر بمسألة مقدرة هذا الخطاب على تحصين هويته

ووحدته من الفتن، والانقسامات. من هنا، كانت دعوة التجديد تهدف إلى ردّ الاعتبار إلى معنى (إسلامية خطابنا الإسلامي) بروح إسلامية؛ بعيدة عن الانغلاق المذهبي في مواجهة استحقاقات معركة الهوية، ومواجهة الحملة الإعلامية والثقافية التي تقودها الإدارة الأميركية ضد الإسلام. فالملاحظ أن تهمة الإرهاب انطلقت في البداية ضد الشيعة، وها هي اليوم تطال السنة. والمستهدف هو الإسلام؛ ديناً وأمةً وأرضاً وثروةً وحضارةً. . .

وبمعزل عن الإشكالات المطروحة على تجديد الخطاب الإسلامي، فإن الاختلاف على وسائل هذا التجديد؛ يجب أن يأخذ حذره في هذه المرحلة من عبث الإدارة الأميركية المتحايلة بالدخول على خطّ هذا التجديد بإثارة نوازع القطع والقطيعة، وإثارة نوازع التطرّف بين أبناء الأمة، والقضية، والهوية الواحدة؛ إذ لا خطر على تجديد الخطاب الإسلامي اليوم أكبر من خطر الإملاءات الأمريكية التي تغذي ذهنيات القمع، والإكراه، والقسوة. وكم نحتاج اليوم إلى ضبط وعينا النظري بالإسلام، وبحقيقة واقعنا ومشكلاته؛ لينبثق تجديد الخطاب الإسلامي، ويكون ملائماً بين أسلوبه ومضمونه. . .

وفي هذا المجال، لنا في ثقافتنا القرآنية رصيد غني في البدائل، والخيارات المفتوحة على مواكبة العصر، وتحدّياته من دعوة القرآن الكريم، واستنهاضه لقوانا في الحديث عن: الأحسن والأقوم والأهدى والأتقى والأطيب. . . من الكلمات والمواقف والأعمال؛ دون أن ننسى للحظة أن ذاتنا الإسلامية يجب أن تخضع لمجهر التربية الدائمة والرقابة المتواصلة؛ لكي لا يخالطها زيف، أو وهم يباعد بينها وبين انطلاقها إلى العالم الأوسع والأرحب بقيم الحقّ، والخير، والعدالة.

في تفسيره ـ من وحي القرآن ـ يرى السيد محمد حسين فضل الله أن الأمة القرآنية لن تستطيع الحفاظ على هويتها وبقائها؛ إلا من خلال إرادتها القادرة على تحويل الأفكار إلى برامج عمل؛ مرتبطة بأهداف القرآن وغايته: من بناء الحياة والإنسان على سلالم تطور العقل البشري، وتفاوت مداركه من أمة إلى أمة، ومن جيل إلى جيل... فلن يضير الخطاب الإسلامي أن يكلّم الناس والأمم والشعوب على قدر عقولهم؛ أسوةً بمنهج الأمين على الرسالة خاتم الأنبياء محمد (ص). ولن يضير هذه الرسالة أن تصوغ خطابها الإعلامي، أو الثقافي، أو السياسي، أو الفكري على قاعدة المشاركة في عملية التغيير التي تؤمن بضرورتها على المدى القريب، أو البعيد.

ولا يمكن لخطاب إسلامي أن يأخذ مكانه العالمي في مدى ثورة الاتصالات والمعلوماتية، ما لم يتجاوز شعار الاكتفاء بخصوصيته إلى مراجعة هذه الخصوصية؛ لاكتشاف عوامل القوة والضعف فيها؛ لينبثق التجديد من منابت مقوماتها الذاتية؛ بعيداً عن لعبة التلفيق التي تحاول دمج بعض المفاهيم المستوردة بمفاهيمنا، وقيمنا الإسلامية.

وإذا كنا لا نزعم بأن موروثنا الإسلامي هو النموذج النهائي الأعلى للإسلام، إلا إننا ندعو إلى إعادة صياغة هذا الموروث، وإنتاجه إنتاجاً معرفياً في ضوء قواعد اجتهادنا الإسلامي وضوابطه. ما يؤدي إلى صيغة المزاوجة المفقودة بين الأصالة والمعاصرة. ولن يعيب خطابنا الإسلامي المتهم بنزعته التاريخية، فيما لو قُدّر له أن ينجح في فتح نوافذ التاريخ على أبواب الحاضر والمستقبل، فالقرآن الكريم يجري في الزمان والإنسان مجرى الشمس والقمر على حدّ تعبير الإمام الباقر (ع). ما يفتح

تجديد الخطاب الإسلامي على تجديد مناهج التفكير، ومناهج التطبيق في آن.

ولكي نجانب ظاهرة الانتقائية الشائعة في عدد غير قليل من منابر الدعوة إلى الإسلام، فإننا ندعو إلى تأسيس الخطاب الإسلامي الجديد على قاعدة بلْوَرَة مفهوم التواصل بين ماضي الإسلام وحاضره، حيث يقاس التقدم بدرجات نموّ العقل الإسلامي اليقظان، المستجيب في كل لحظة؛ لتوليد إجاباته المتحركة تحرك الواقع، والمتكررة تكرار الأسئلة. مع ملاحظة، أن تعددية المذاهب الإسلامية لم تكن حاجزاً في الماضي، ولا ينبغي لها أن تكون حاجزاً في الحاضر؛ لصياغة خطاب إسلامي عالمي يؤنسن الزمن، ولا يعاديه. والتقادم الزمني لا يسقط الفكر، بل يسقط ما يموت منه عندما يتقدم الزمن، تماماً كما هو الإنسان. أما الفكر الذي لا عمر له، فالزمن لا يؤثّر فيه.

كذلك، لا بدّ من إيقاظ حسّ المعاصرة في تفكيرنا وخطابنا؛ بأن نعيش منحى العصر، لا أن نسقط أمام العصر. أي بوعينا لتطور الزمن فينا. في حديث الإمام علي (ع): «لا تخلّقوا أولادكم بأخلاقكم. فإنهم خلقوا لزمان غير زمانكم». فليس المراد بالأخلاق هنا الأخلاق الأصيلة من فضائل الصدق، والفقه، والأمانة، والاستقامة... بل الأخلاق المتحركة في تطور الوسائل.

وضمن هذا المنهج: إننا مع الحداثة التي لا تمسُّ الجوهر، ولا تمسُّ المضمون. فربما كان في الحاضر شيء أكثر رجعيةً مما في الماضي. وقد آن لنا أن نغربل شعاراتنا؛ لندرس الشعار في مضمونه الفكري والسياسي، لنضع فاصلاً بين كلمات حقّ يراد بها باطل،

وكلمات حقّ يراد بها حق. فلم يكن الإسلام في يوم من الأيام إرهابياً، فهو يرفض الاعتداء على الناس؛ كل الناس: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾. غير أن مشكلتنا مع الغرب هي في إدارته السياسية التي استباحت نظام القيم، وبدأت بأخطر عملية تزوير وتزييف للمفاهيم والمعايير والمصطلحات.

نتطلع إلى تجديد خطابنا الإسلامي، وتطويره، وإزاحة ما يعيق ـ ذلك الخطاب ـ من عراقيل، وعقبات، ومن الجهل، والتخلف، والذهنية المقفلة؛ تلك التي ليست مستعدة؛ للانفتاح على مواقع التحدي التي يوجهها أعداء الإسلام إلى الإسلام في المسألة الثقافية، والفكرية. وكأن شعارنا الذي نصرُّ على اجتراره بذهنية الجاهلية الأولى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[1].

فنحن لا نزال في الكثير من مواقعنا الفكرية، والثقافية؛ نرفض أن نغيّر ما ورثناه من تقاليد نعلم أنها مجافية لروح الإسلام، وآدابه. ونرفض أن نناقش ما ورثناه من أعراف وأفكار؛ هي أبعد ما تكون عن هدي القرآن وتعاليمه؛ لأنها في وجداننا العاطفي، أو القبلي، أو المذهبي؛ باتت تمثل قداسة عاطفية عندنا. وكأن بعض الناس يتصوَّرون أن بعض القضايا إذا ناقشناها، فسوف تهدم الهيكل على الرؤوس، بل وسوف تنسف الإسلام من الأساس.

إنّ الإسلام لا ينمو في التخلف، ولا ينمو في الجهل. إنه يملك قوة

---

(1) سورة الزخرف: الآية 23.

الحقّ الناصع؛ بحيث يمكن أن تنتقد كل التراث الموروث، ويبقى الجوهر الثابت من الإسلام أصيلاً.

من الواضح إذاً للمتأمل عميقاً في هواجس التجديد الديني؛ أن إطلاق هذا المصطلح على كل ما هو ديني، سيرسم للباحث صورة شمولية لمواضيع التجديد وآفاقه؛ بدءاً من تجديد مناهج علوم الشريعة، مروراً بمناهج التفكير الإسلامي، وصولاً إلى إنتاج المعرفة الجديدة بالإسلام. والناظم لفكرة التجديد الشمولي من وراء ذلك كلّه؛ هو التصدي لمعالجة أوجه النقص، أو الضعف في منظومات تراثنا وعقيدتنا. لنبحث في ضوء هذه المعالجة عن الخصائص الضرورية التي لا بدّ من توافرها في أي تجديد للأسلوب، أو تجديد للمنهج.

من هنا، ولكي نضيف إلى مناهج علوم الشريعة جديداً في علومها، فإني أقترح أن يصبح التجديد نفسه علماً يبحث في علاقة الدين بالزمن؛ وفق ضوابط الشريعة وثوابتها، فتؤصل لـ(علم التجديد) من داخل التجارب الفقهية، والفكرية، والعلمية؛ التي أنتجها العقل الإسلامي عبر التاريخ. وحينئذ نفصل بين الإسلام الذي ورثناه من مصادره الأولى من الكتاب، والسنة، وبين مصادره الثانية التي ورثناها من كتب أسلافنا، واجتهاداتهم. وبذلك يصبح الاختلاف المذهبي حقّاً مشروعاً من جهة، وموضوعاً لعلم التجديد من جهة ثانية. فيضطلع الفقهاء بمهمة المراجعة النقدية لمصادر السلف..

وقد عرف المسلمون هذا المستوى من التجديد مع بداية نشوء الفرق الكلامية، والمذاهب الفقهية. لكن تلك الفِرَق والمذاهب لم تسلم من نزعات التكفير، والتراشق بشعارات التصويب والتخطئة؛ لأن مفهوم

ـ النقد ـ يجب أن يتأسس كعلم محايد، له منهجه، وأصوله، وضوابطه المحسومة بمرجعية القرآن الكريم، وأدب السنّة النبوية الشريفة التي كانت ثورة على كل تقليد أعمى، وعلى كل ركاكة تعبد الله على حرف من غير آثارة من هدى، أو يقين من علم..

فالتجديد الديني إذاً؛ يجب أن ينطلق من وقفة صحيحة على قنوات الإنتاج الثقافي لتفسير القرآن الكريم، وشروحات السنّة النبوية؛ لنتلمس من تعددها وتنوعها نواظم التجديد بحصادها. ذلك لكي نقيس نتائجه على أرض الواقع إلى صورة ما نرتجيه من مفهومنا عن ـ إكمال الدين ـ بوصفه المثال الذي نكدح إلى تحقيقه، وتجسيده من داخل الشرط الإنساني الذي لا يجادل في ربط ـ صورة الكمال الديني ـ بكمال الإنسان. وهنا يجدر الالتفات إلى ملاحظتين:

إحداهما: لكل عصر من عصور ـ الفكر الديني ـ أساليبه في استخدام (النصّ الإلهي) تحت شعار: حاكمية هذا النصّ على الواقع؛ بمعنى وجوب ترويض الواقع، وتطويعه لمصلحة النصّ الذي يجري إغلاقه عادة على تفسير حرفي أحادي، يتجاهل حيوية النصّ الأول، ومرونته؛ ليقفل من وراء التجاهل إمكانية تجديد الوعي بالنص الإلهي، تجديداً يواكب تمرحله في الزمان، والمكان.. ما يعني أن شعار حاكمية النصّ ـ هو في حقيقته المخفيّة ترويج باطني مضمر ـ لحاكمية تفسيره الأحادي دون السماح بمناقشته، أو الإصغاء للتفسيرات المختلفة معه أو عليه..

ولأن الفكر الديني عند بعض المتكلمين باسم الدين يقوم على فكر اللغة، وليس على لغة الفكر، فقد اتُّهِمُ بالطوباية والجمود.

ولأن الفكر الديني عند بعض المتكلمين باسم الدين يعتمد على مرجعية التفسير التاريخي للنصّ، فقد اتهم بتصدير المشكلات التاريخية على واقع لا يتحمل شيئاً من مسؤولية تلك المشكلات، إلا بمقدار إهماله في أن يجد لها حلاً؛ ليتسنّى له تجديد وعيه بالدين على قاعدة: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1].

وثانيهما: إذا كان من عوامل الجمود الفكري الديني؛ هو نزعة التقديس لشروحات التفسير الأحادي للدين، أو نزعة التاريخ لتوثيق تلك الشروحات، فإنّ المجال الحيوي لمقولة تجديد الفكر الدينيّ؛ يجب أن يواجه تحدي اختبارات هذا التجديد من أشكال المنهج، ومن أشكال تجديد شخصيّة الفقيه المفتوح على تجديد أصول الفقه الإسلامي، ومبانيه؛ ليصدر منهما شعاع جديد، هو الفكر الدينيّ الذي يجيبنا عن أسئلة مشكلات واقعنا المعاصر؛ بعيداً عن الفكر الذي كان، ولا زال يجيبنا عن أسئلة الماضي، ومشكلاته. وأيّاً تكن درجة التشابه بين مشكلاتنا، ومشكلات السلف الصالح، فإنّ المنهج الصحيح في حلّها هو أن نضيء فهمنا نحن للنصّ الأول، حتى ولو كان متعارضاً، أو متناقضاً مع أفهام من سبقنا من الفقهاء (رضوان الله عليهم أجمعين).

ولكي نواجه بفريضة التجديد زمن الاغتراب الإسلامي عن الزمن، وكي نؤسس مفهومنا الأخلاقي لمعنى الإنسان، والحضارة، والهوية، فإن السؤال التحدي: كيف لنا أن نربط بين سؤال التجديد والهوية؟ ثم كيف لنا أن نربط بين سؤال الحداثة، والتحديث بين متكلم باسم الإسلام

---

(1) سورة البقرة: الآية 134.

(يذهب بكامل عقله وعيونه إلى الماضي، وكأن لا حاضر يستفزّه ويتحدّاه)، وبين متكلم باسم العلم (لا يرى من حاضر الحاضر إلا هيمنة الحضارة المعدنية على عقله وقلبه) وكأنه لا جذور له، أو تاريخ، أو إرادة)؟

ما يعني أن هواجس التجديد؛ تتصل اليوم أكثر من أي وقت مضى بسؤال الوجود، والمستقبل.

وفي منهج هذا السؤال الصعب يجدر بنا الآن الإجابة عن سؤال: كيف يجيء فكرنا الإسلامي مضيئاً بأهمّ ما تميّزت به خصوصيتنا الإسلامية عن معنى الدين، والتدين، والإنسان. . .؟

وإذا كان منطق الاحتلال الجديد لعالمنا العربي والإسلامي، يفرض علينا بقوة السلاح أن نستجيب لشروط التكيّف مع نموذجه الحضاري، فإن التجديد هذه المرة لحسم أشكال العلاقة بين حاضرنا وماضينا، هو الوسيلة والهدف؛ لتحصين هويتنا المهددة، إما بالاستجابة لمنطق الاحتلال، وإما بالقطيعة مع العصر بمنطق الجمود الذي يسدّ علينا منافذ الإبداع؛ لإنتاج وعي بالذات الدينية، في مستوى تطلعات الإنسانية المصابة بأعزّ ما عندها؛ وهو الدين، والوحدة، والسلام. . .

وأراني أعترف مع القائلين بأن ثمّة فارقاً جوهرياً بين أن نبحث عن حلول مشكلاتنا الراهنة؛ في ما بين أيدينا من كتب السلف الصالح الذي أثرى فكره، وعصره بتجربته العلمية في قراءة النصّ، وبين أن نصبّ عقولنا وفاعليتنا الفكرية على المشكلات التي تعترضنا؛ مراعين ألا تأتي نتائجنا الفكرية غير متعارضة مع ثوابت العقيدة، وأصول الشريعة. وليس في هذا النموذج من معنى تجديد الفكر الإسلامي؛ ما يجافي دعوة القرآن

الكريم بالانحياز إلى الأحسن، والأكمل، والأجمل من الأفكار، والأقوال، والأعمال.

وبحسب هذه الدعوة القرآنية، سيصبح مفهوم التجديد من الفرائض التي يجب على العقل الإسلامي أن يصدع بها، وينهض إلى توفير أسبابها بمثل ما ينهض على توفير أسباب فريضة التعلم، والتعليم. ذلك أن طريق البحث عن الأفضل والأقوم طريق طويل ومفتوح؛ ما بقي في الأرض إنسان يسأل عن الأحسن، وإنسان يجيب. . .

فمن ذا الذي يستطيع الوصول إلى أعماق مفهوم القرآن عن النظر، والتدبر، والتفكير؛ دون تجديد الوعي بالنصوص المدونة في كائنات الكون؟! وكأن عقيدة الإيمان بالله وكتبه ورسله؛ مبنية أساساً على مبدأ هذا التجديد. في ما نستوحيه من استنهاض القرآن الكريم لنداء العقل السليم، والفطرة الملهمة بنور الله سبحانه؛ أي إلى احتكام الإنسان إلى ـ رسولية ـ عقله الذي يدرك ببوصلة الهداية الربانية متى يكون الفكر الديني ملوثاً بما ليس من روح الدين، وتعاليم الدين، ومتى يكون صافياً من شوائب العصبية، والتطرف، والانغلاق .

وليس بوسع الباحث أن يقف على معنى أن يكون ـ التجديد ـ فريضة قرآنية، إلا بربط موضوع التجديد ومناهجه بما يراد للفكر الإسلامي أن يكون؛ أي بوصفه مصدراً للإنتاج المعرفي، وأداة معرفية لبلوغ الهدف من فلسفة النبوات، والكتب السماوية، وصلتهما بفلسفة الوجود الإنساني على الأرض. . . .

ولئن كانت الأديان التوحيدية هي سفن الخلاص، وسفن النجاة، فإن فريضة التجديد هي كالدّفة من السفينة، إذا غابت أو تعطلت، فقد

تسبح سفينة الأديان على سطح الماء، كما تشاء لها أمواج البحر، وعواصف الريح، وليس كما يشاء لها ربّانها وملاحها الذي يتخبط بسفينة الإيمان، والمؤمنين بغير دفّة من عقل، وبغير دفّة من دين. . . وأكاد أقول: بغير دفّة من أخلاق.

على أن الذي هو جدير بالنظر لاحقاً في مجال التجديد؛ هو التأكيد على إرادته من داخل شروط الفكر الإسلامي نفسه؛ أي من داخل الالتزام بالخصائص التي تميّز هويته العقدية، والثقافية. ولكي لا نرمي نقّاد الفكر الديني بالكفر، والزندقة، والارتداد؛ لماذا لا تنهض المرجعيات الإسلامية العليا إلى ممارسة هذا النقد من داخل المؤسسات الإسلامية نفسها؟!

ومن دون هذه الإرادة؛ إرادة التجديد، إرادة نقد الذات، فإني أخشى على فكرنا الإسلامي أن يُرْغَم على التجديد بشروط الثقافة الغازية التي لا تعرف عنه سوى تلك الصورة النمطية المشوّهة التي علقت بذاكرته من غزوات الفرنجة الأولى، وحتى احتلال العراق؛ المفتوح على احتلال الهوية، والثقافة، والدين، والمستقبل.

في علم اجتماع المعرفة

يذهب بعض الباحثين في علم اجتماع المعرفة[1]؛ إلى أنّ البدايات الأولى للاهتمام العلمي في دراسة المعرفة الاجتماعية، قد وُلدت في ألمانيا، وأن التوقيت الزمني سهّل ظهور مصطلح (علم اجتماع المعرفة) الذي قد تمّ من قِبل ماكس شيلر، وكارل مانهايم في عام 1924 ـ 1925، في ضوء ما بحثاه من دراسات، عن توضيح أهدافه، وغاياته، وطبيعة مواضيع اهتماماته. غير أن الأفكار المؤسِّسة لهذا العلم (بوصفه فرعاً من فروع علم الاجتماع الحديث) لا تنفصل عن التوجه الأكاديمي لعلوم الاجتماعيات الأخرى المتزامنة مع التحولات السريعة، والتي طرأت على الاجتماع الغربي بأحمال الحداثة، وأسئلتها المهمومة بعوامل التطور الإنسانيّ، والتغير الاجتماعيّ، والثقافة المدنية، ومناشئ الصراع الاجتماعيّ والديني والطبقي.

علم اجتماع المعرفة إذاً، ومنذ تأسيسه؛ كان يتعامل مع منظومة

(1) الدكتور معن خليل العمر، علم اجتماع المعرفة، الطبعة الأولى، دار الشروق، (عمان/ الأردن)، 2007.

الإنتاج الثقافي الكامل للمجتمع؛ أفكاراً وعقائد؛ ولذلك تجدر الملاحظة:

أولاً: إذا كان علم اجتماع المعرفة يُعنى بالجانب العقلي للإنسان، فإنَّ النصوص المفسّرة للنصوص الدينية (بوصفها نتاجاً للتأويل والاجتهاد) هي من مجالات اهتمام هذا العلم.

ثانياً: إذا كان علم اجتماع المعرفة يُعنى بدراسة المؤثرات الفاعلة في العلاقات الاجتماعية، وضوابط السلوك الاجتماعي استقامة وانحرافاً ـ وظاهرات المبالغة في الإلحاد والغلو في مناشط التدين، فإن حقول علم اجتماع التدين المفترض تكاد تكون متطابقة مع هذا الاهتمام.

ثالثاً: إنّ المقاربات الموضوعية للأسئلة: كيف يفكر الإنسان في معتقداته؟ وكيف يتدين بها؟ وما هي مناهجه للتمييز بين الحقيقة الدينية الصادقة، والزيف الديني الكاذب؟ هي الأسئلة نفسها التي يقاربها علم اجتماع التدين عند التأسيس لمناهجه.

رابعاً: إن اهتمام علم اجتماع المعرفة بمسؤولياته النقدية، لثقافة المجتمع وأفكاره، وعنايته بتصحيح العلاقة بين الدين والمجتمع، ومعرفة الضارّ والنافع من الترجمة الفعلية لمقولات الدين والسياسة، تمثل العناية ذاتها لعلم اجتماع التدين.

وتندمج الصلة بين علم اجتماع المعرفة، وعلم اجتماع التدين؛ في صياغة موقفهما من أزمة الحضارة الإنسانيّة، واجتراح الحلول لمشكلاتها. وها هنا يفترق علم اجتماع المعرفة عن علم اجتماع التدين، حيث يلجأ الأول إلى مرجعية الدراسات العلمية البحثية؛ لمعالجة تلك المشكلات. في حين يلجأ الأخير ـ دون إهمال القيمة العلمية من تلك

الدراسات ـ إلى مرجعية النصوص الدينية الأولى، وعلومها البحثيّة. وفي هذا الميدان، تظهر قضيّة الجدل المعرفي حول عقلانية المقياس، الذي تُقاس به الشخصيّة الدينية الفاضلة. ما يدفعنا إلى القول بوجوب التأسيس لقاعدتين، لا يمكن لكل من: علم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع التدين، تحقيق الغاية العلمية من دونهما:

أحداهما: التأسيس لقواعد المصطلحات الدينية، **وثانيهما**: التأسيس لقواعد المعيارية الدينية والقانونية المقارنة؛ لنصل من خلالهما إلى صياغات، تعيد النظر في مباني العلاقة بين الدين والعلم، أو بين الوحي والعقل، في ضوء المراجعات النقدية للتراث الديني من جهة، وفي ضوء الحقائق الجديدة لمنجزات المعلوماتية والاتصال من جهة ثانية.

وذلك لمعرفة درجة (المصداقية العلمية) في جميع ما يبحث فيه علم اجتماع المعرفة من موضوعات. على نحو لا يتأثر فيه بالتضليل العلمي والسياسي، والذي شهدناه في القرن الماضي بين مختلف الصراعات الفكرية والدينية والسياسية؛ تحت وطأة الحرب الباردة التي اختلقت تلك الصراعات، باسم الدين، ثم زوّرت دوافعها باسم السياسة؛ في مدارات كان يعجز فيها علم اجتماع المعرفة عن تقويم تلك الصراعات، فضلاً عن تورط بعض مدارسه، بالانحياز التامّ لخدمة هذه الدولة أو تلك. وهذا يعني التشكيك (بنزاهة) المرجعية العقلية لعلم اجتماع المعرفة.

من نافلة القول إنّه لا مجال هنا للبحث في علم اجتماع ديني ـ إسلامي في المطلق أي؛ خارج إطار الثقافة الإسلامية ومصادر تشكيلها وصيرورتها في وضعها الراهن.

وبغضّ النظر عن الإشكالات الناجمة عن توظيف أهداف علم اجتماع المعرفة لأغراض سياسية، فإنّ المضمون الجوهري لمرجعيته يجب أن يتمحور حول تحديد الثوابت المعيارية؛ لنظام القيم المعرفية الاجتماعية. مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة احترامه لتمايزات البيئة الاجتماعية، فلا يتورط في تعميم استنتاجاته.

أجد أنّ الإشكالات والمعوقات التي تواجه علم اجتماع المعرفة؛ هي نفسها التي تعيق عمل علم اجتماع التدين. فلا يمكن الوثوق القطعي بالنتائج الصادرة عنها. وذلك للأسباب التالية:

أولاً: لأن الباحث في علم اجتماع المعرفة والتدين يتأثر بثقافة بيئته، وينفعل بها، فمن العسير عليه أن يتجرد من مؤثراتها الطائفية والثقافية والسياسية.

ثانياً: لا يسع الباحث في علم اجتماع المعرفة والتدين؛ أن يستخلص الحقيقة المطلقة من واقعه الاجتماعي، فهو لا يملك منها إلا بعض الدلالات الناقصة التي لا تكشف؛ إلا عن جانب من جوانب الحقيقة.

ثالثاً: لا يمكن للباحث في علم اجتماع المعرفة والتدين؛ أن يتعامل مع الظواهر الاجتماعية من منطلق واحد ولذلك لا يسعه التعرف على الظاهرة، إلا من خلال مؤشّراتها ورموزها، كما لا يسعه الإحاطة بها؛ بسبب تعدد مصادرها، ومكوناتها العقلية. ما يعني (انحطام مرجعيته العقلية)، ولاسيما في الحقول المعرفية التي يستحيل فيها على العقل؛ أن يكون مصدراً للمبادئ الكلية للحقيقة؛ لأنه ملتبس أبداً بكوامن محيطه الاجتماعي المتغيّر بتغير الزمان والمكان.

ولهذه الاعتبارات مجتمعة، فإنّ المعرفة الحقيقية للواقع الاجتماعي، ستظل نسبية، ولاسيما في ضوء محدودية (الرصيد المعرفي) لأدوات الباحث في علم اجتماع المعرفة والتدين. وبذلك لا يمكن حسم الإجابة عن الإشكالات الموضوعية من غير الوقوف على المبادئ العامة للقوانين والسنن، والتي تحكم الظاهرة الإنسانية، وسلوكها التاريخي؛ لنقرّ بأننا لا نستطيع مقاربة المعرفة الاجتماعية والدينية ـ بشكل موضوعي متكامل ـ من غير الاستناد إلى التفسير الموضوعي لطبيعة الكائن الإنساني، وفلسفة القوانين التاريخية التي تؤثر تأثيراً مباشراً في تكوين حركته، علواً أو انخفاضاً.

فالحياة الاجتماعية من منظور قرآني لا تجري متّسقة أو متناغمة؛ لأن الطبيعة الإنسانيّة مركبة من وجهين متناقضين: أحدهما يكدح لإثبات غاية وجوده على الأرض؛ لتحقيق معنى مطابقة إنسانيته لمشيئة الله في خلقه وأمره. وثانيهما يكدح لإثبات غاية وجوده الخاص؛ لتحقيق رؤيته الذاتية المنفصلة عن طاعة الله.

من هنا، فإنّ شكل الاستجابة المختلفة بين هاتين الرؤيتين؛ سيدفع بالاجتماع البشري إلى مستويات من التضادّ، والاصطراع الملتطم أبداً بهاجس التغيير؛ حيث إنّ الاختلاف الجوهري على معنى (الوجود الإنساني) هو القضية الكبرى لجميع مشكلات التنافر؛ من وجهة نظر التفكير الإسلامي وعلاقته بالآخر. لكن هذا التناقض لا يستتبع ـ بالضرورة ـ أن تكون علاقة المسلم بغيره علاقة حرب؛ لأنه مأمور ـ بحسب وظيفته القرآنية ـ بمطارحة الفكر الآخر، بالجدال المتّصف بالحكمة، والموعظة الحسنة، وأدب القول الليّن، المسدّد بمنطق المعرفة من غير استعلاء ولا استكبار. ولاسيما أنّ الاختلاف في كثير من قضايا الاجتماع السياسي،

والاقتصادي، والمعرفي، في لحظته التاريخية الراهنة ـ هو من قضايا نسبية المعرفة التي يتساوى فيها المسلم مع الآخر.

ولذلك، أدعو الباحثين في الفكر الاجتماعي الإسلامي إلى إعادة النظر في المطلقات والحتميات؛ لأنّ متطلبات المعرفة الاجتماعية المعاصرة؛ تتطلب توسيع دوائر النقد الموجه لجميع الظواهر الاجتماعية، وفي مقدمتها ظاهرة العنف السياسي، والعنف الديني؛ لكي لا تبقى مسألة المفاضلة بين المعتقدات؛ محكومة لذهنيات التعصب الأعمى الذي يراكم تعقيدات المشكلة الاجتماعية بدل الاهتمام بحلولها. ولن يستقيم المنهاج النقدي إلّا بالانتقال بمناهج المعرفة الاجتماعية من منطق تفسير الواقع، وتبرير أخطائه، وسلبياته؛ إلى منطق الإسهام العلمي في صياغة الحلول المرتجاة؛ على قاعدة الشعور بالمسؤولية المشتركة في صياغة هذه الحلول؛ أي على قاعدة التكامل بربط العلوم الاجتماعية بعضها ببعض؛ لكي لا يُتّهم علم الاجتماع بأنه العلم القاصر عن تحقيق أغراضه العلمية؛ بسبب قصور مناهجه البحثية عن توفير الشروط الموضوعية لتكامل دراساته.

ولا يمكن التأسيس لعلم اجتماع التدين من غير مجانبة المنطلقات العَقَدِية الجاهزة في نقد الظاهرة الدينية، واستبدالها بالمنطلقات (العلمية) المحايدة. ولا جناح على المسلم القرآني أن يقتدي بمنهج نبيّه (ص) في كل خصومة فكرية وعَقَدِية، في ما يظهر من إلفات الآية المباركة: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [1].

---

(1) سورة سبأ: الآية 24.

وما يحتاجه علم اجتماع المعرفة ـ من منظور دينيّ ـ بالإضافة إلى ضرورة الفصل بين ماهيّة المعرفة، وماهيّة الحقيقة؛ هو البحث في أصول التفكير الإنساني المشترك؛ عند جميع البشر دون استثناء. فإذا تيسّر للفلسفة الحديثة الاعتراف؛ بأن ثمّة أصولاً فطرية للتفكير الإنساني؛ جاز لنا الاعتماد على مرجعيّة تلك الأصول؛ بوصفها أصولاً محايدة يصح الركون إليها، عند كل اختلاف في مفهومات العقل والغيب.

ويبدو لي أنّ الشهيد المطهّري قد أدرك الأهمية الفلسفية ـ لمسألة الاعتراف، والركون إلى الفطرة الإنسانية، وأثرها الكاشف عن منابع التفكير الإنسانيّ. فوضع كتابه الشهير ـ الفطرة ـ ليخلص إلى القول: «لو آمنا بوجود فطرة كهذه في التفكير، فإننا يمكن أن نقول بوجود فروع لها؛ لأنّ الفروع تكون مبنية على المبدأ نفسه. أما إذا قال أحد إنّ هذا المبدأ نفسه، مكتسب؛ أي أنّ عاملاً ما قد حملنا على قبوله، وإننا كالمرآة الموضوعة أمام الصور نقول: إن الكل أكبر من الجزء، فإن ذلك يكون ناشئاً عن الظروف المحيطة التي اقتضت ذلك. فإذا تغيّرت الظروف المحيطة، فقد نقول العكس؛ أي أن الجزء أكبر من الكل. (ويتابع الشهيد المطهري) إننا إذا أنكرنا أصول التفكير، فلن تبقى لأي علم أو تعلّم قيمة»[1].

ذلك أنّ الفطرة بمدلولها القرآني ليست فطرة أفلاطونية؛ بمعنى أن الإنسان قد تعلّم العلوم في عالم ما قبل الولادة، ونسيها بعد ولادته. ومن هنا يقارب الشهيد المطهري أشكال الفطرة الإنسانيّة في آيتين؛

---

(1) الشهيد مرتضى مطهري، **الفطرة**، ترجمة جعفر صادق خليلي، ط1، قسم الإعلام الخارجي في مؤسسة البعثة، طهران، 1415هـ.

إحداهما تنفي (ذاكرة) الفطرة، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1]. وثانيتهما، تؤكد سبق هذه الذاكرة ومخزونها المعرفي، في ما يظهر من قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾[2].

فكيف يمكن التوفيق بين تقرير القرآن لعقل الوليد، فهو كاللوح الأبيض خالٍ من كل نقش، وبين طرحه لمسائل يدرك منها المرء أن عقل الإنسان غنيّ عن الاستدلال في بعض الحالات؟ كما في مثال قضية الإيمان بالتوحيد التي تكشف الآيات عن أنّها قضية فطرية، أو كما في مثال ﴿فَذَكِّرْ﴾. وكأن هناك مسائل لا يستوعبها الاستدلال والبرهان، بل يتكفّل حلّها التذكيرُ بها، بمثل التذكير في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَـٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾[3].

وبحسب الشهيد مطهري «يتضح لنا أن الأمور الفطرية التي يقول بها القرآن هي الاستعداد الفطري في كل إنسان، بحيث إنّ الوليد عندما يصل إلى مرحلة يستطيع فيها أن يتصور تلك الأمور، فإن تصديقه بها يكون فطرياً؛ أي أن تصديقها بعد تصورها يكون فطرياً. وعليه فليس ثمّة تناقض في أن يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾[4]، ثم يقول إن التوحيد فطرة»[5].

---

(1) سورة النحل: الآية 78.

(2) سورة الغاشية: الآية 21.

(3) سورة الزمر: الآية 9.

(4) سورة النحل: الآية 78.

(5) مرتضى مطهري، مرجع سابق.

وما من شك في أن النصوص القرآنية تكشف عن منابع الإيمان بهذه الفطرة، وأثرها في تخليق الإنسان. ما يعني ضرورة الوقوف العلمي عند الجانب الخفي الذي يكوّن الإنسان بيولوجياً ونفسياً وعقلياً، وعبر مراحل عمره؛ منذ ظهوره كخلية ملقحة في رحم المرأة إلى موته، مروراً بولادته، ومرحلة طفولته، ثم شبابه، وشيخوخته: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[1].

لا يختلف العلماء المسلمون على حقيقة هذه (الفطرة)، فهم متّفقون على تكوينها العام؛ كأساس للنظام الذي أوجده الله سبحانه وتعالى في كل مخلوق؛ ظاهراً وباطناً. ولكن اختلافهم في مفهوم الفطرة، هو في النظر إليها من حيث اختلاطها بالمدركات التي تدركها النفوس، أو تعارضها كالعوائد الفاسدة والضلالات المحرّفة عن الجادّة والصواب. فذهب كثير إلى أنَّ الهداية إلى التوحيد من الفطرة، أما الانحراف والضلال فمن الإنسان ومجتمعه.

لقد ظهرت نظريات جديدة حول السلوك الإنساني، طرقت أبعاداً وآفاقاً جديدة لم تكن تصل إليها من قبل، خاصة في ما يتصل بمكونات الأبنية الداخلية غير المنظورة، والتي تكمن خلف العلاقات والمصالح، والتجمعات الظاهرة للبشر.

وبالرغم من أن العلوم الاجتماعية قد نمت منذ تبلورها كعلوم معترف بها منذ أن نَحَتْ منحىً وضعياً وسلوكياً، إلا أنها لم تستطع أن تنفض يدها كليّاً؛ من الهموم والهواجس التي يثيرها الفلاسفة بعامة،

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

وفلاسفة العلم بخاصة؛ حول إمكانيات التفسير، وحدوده في العلوم الاجتماعية.

ويمكن القول: إذا كانت العلوم الاجتماعية قد اكتشفت من خلال تأثرها بالمنهج التجريبي في العلوم الطبيعية طريقاً مغايراً للفلسفة، فإنّ المشكلات والعثرات التي اكتنفت هذا الطريق؛ تعيدها دائماً إلى التحاور مع الفكر الأم؛ نعني (الفلسفة).

من هنا، كان السؤال عن وظيفة التأويل يثير قضية الجدل باستمرار حول موضوعية المعرفة، أو ذاتيتها في عملية التأويل، ودور هذه المعرفة في الرقي الإنساني. كما يثير في الوقت نفسه مشكلة العلاقة بين الباحث وموضع بحثه.

في أنساق المعرفة الدينيّة

يؤمن فريق كبير من الباحثين بنسبية الثقافة، ويرون أنّ لكل ثقافة قيمها ومعاييرها الأخلاقية، وأنماطها الفكرية الخاصة التي يجب أن تؤخذ في ذاتها بعين الاعتبار دون محاولة تقويمها، والحكم عليها في ضوء الثقافة الغربية، أو بالإشارة إلى مقومات تلك الثقافة، ومحطاتها ومعاييرها.

وإننا إذا درسنا مصادر تشكيل الثقافات بما فيها الثقافات التي تسمى بدائية ـ أو متخلفة، وفهمناها على حقيقتها، فسوف تُكشف لنا قيمٌ ومبادئ وقواعد، أخلاقية ودينية وفكرية؛ لا تقل سمواً وعمقاً عما هو سائد في الغرب من فلسفات وثقافات. بل إنها قد تكشف أبعاداً وأعماقاً، لم يصل إليها الفكر الغربي. ولاسيما ذلك الذي تتحكم فيه النزعة المادية المغالية التي تحصر مصادر إنتاج المعرفة، بالواقع المادي بضوابط متزمتة تمنعه من رؤية كثير من العلاقات التي تربط بين الأشياء، والكائنات المختلفة؛ لمجرد أن مثل هذه العلاقات لا تتفق مع مبادئ التفكير العلمي الوضعي الحديث.

فليس من المنطق العلمي إذاً؛ أن تُسفّه بعض الثقافات التي يصدر التفكير بها، عن منطق له قواعد تختلف عن القواعد التي تحكم تفكير الإنسان الحديث؛ لمجرد أن منطقها قائم على أساس؛ اعتبار الكون بكل ما فيه من كائنات وموجودات وظواهر؛ يؤلف وحدة متكاملة، لا تقوم فواصل أو حواجز قاطعة وحاسمة بينها.

وربما كان علماء الأنثربولوجيا، أكثر الناس اهتماماً بتعريف خبايا الثقافات البدائية، والكشف عن المبادئ التي تقوم عليها، والبحث عن القيم الإنسانيّة الرفيعة التي تتضمنها تلك الثقافة المهمومة بفطرة الإنسان الأولية، وأسئلة البحث عن فلسفة الوجود ومعناه.

فلم يذكر التاريخ أناساً عاشوا من دون أن يتدينوا بدين، ومن دون أن ينقادوا إلى رسوم وطقوس؛ لذلك نرى أن الفكرة الدينية منتشرة بين جميع الأقوام القديمة.

فالسومريون عبدوا (أنوانليل)، وعبد البابليون (بعل وعشتار)، والآشوريون (آشور)، وعبد المصريون (رع وأوزيريس)، والفينيقيون (أدونيس وعشتروت)، واليونان (زفس)، والرومان (جوبيتر)، والفرس (أهورامزدا)، والهنود (براهما)، والصينيون (تيشابخ وشابخ تي)، والبريون في أمريكا الجنوبية عبدوا (كمنكوباك)، والمكسيكيون عبدوا (تشلي بوشلي).

إن ديانة كل مجتمع كانت في البدء مجموعة مبادئ غيبية، منبثقة من عادات اجتماعية، مارسها أفراد ذلك المجتمع أجيالاً طويلة. فالشعور بالخير والشرّ، والواجب نحو الآخرين الذي كان قد رسخ في ضمائر الناس بشكل مبرم؛ جعلهم مرغمين على الإيمان في ما بعد بفكرة وجود

خالق عادل، يعاقب على الجرائم، ويكافئ على الحسنات والفضائل.

وفكرة وجود الخالق العادل جعلت من السهولة تلقين الأفراد المبادئ التي قامت عليها. ومع الوقت تشعبت هذه الفكرة، وصار الخالق لا (يعاقب على الجرائم، ويكافئ على الفضائل) فحسب، بل صار مرجعاً لتفسير كل شيء غامض في الكون، لم يصل فهمه إلى مدارك الإنسان. فهو سبب كل مظهر من مظاهر الطبيعة، لم يدرك الإنسان كنهه.

وإذن، فإن العودة إلى التراث الديني في تاريخيته على أهميتها الموضوعية لبحوث علم الاجتماع الديني؛ إلا انها في تطبيقاتها الغربية اتخذت طابعاً انتقائياً وأيديولوجياً معلناً؛ لا تفسره سوى ظاهرة المزايدة النظرية. فالعمل في هذا المستوى غالباً ما يتم انطلاقاً من تحقيقات، وتأويلات عناصر أجنبية استشراقية كانت قد باشرت بنفسها العمل على المخطوطات، أو الكتب العربية القديمة، ـ غولدزيهر ـ برنارد لويس ـ وآخرون «دون أن يكون لهم أدنى دراية بالتاريخ الاجتماعي للشرق العربي والإسلامي»[1].

وبقطع النظر عن صحة العلاقة بين السيطرة والعلم؛ فإن ما هو أكيد من خلال التجربة الدينية الإسلامية مع المشروع الاستعماري الغربي؛ هو أن هذا العلم كغيره من العلوم الإنسانية الأخرى قد شهد دفعاً هاماً؛ كان قد ترافق مع دور المؤثرات الخارجية التي تفاعلت في صلب الاجتماع الإسلامي نفسه؛ دون أن نلتفت إلى تغييرات المصطلح إزاء تعريف ـ الدين ـ الإسلامي من منظور غربي؛ لا يريد النقاش أساساً حول القضايا

---

(1) **علم الاجتماع بين العائق الذاتي وقيود البنيوية**، دار المسار، تونس، ص234.

المثارة عن الواقع الإسلامي الحديث، لأنه يفترض أن مناقشته ـ بمسلّماته ـ عن الإسلام من شأنها إنهاء المعركة الثقافية في صراع سياسي لم يحن الوقت بعد لإغلاق ملفاته.

كذلك يرى هربرت سبنسر: أن الدين يمثل الاعتقاد بوجود كائن لا يدركه العقل، وموجود في كل مكان. ويرى ماكس مولر: أن الدين يعني السعي إلى إدراك ما لا يدركه الإدراك، والتعبير عما لا سبيل إلى التعبير عنه، والجنوح إلى اللامتناهي.

بينما يطلقه ناثان سونر بلوم بوجه عام على علاقة البشر بما يعتبرونه مقدساً، وبالقوى البشرية التي يؤمنون بها؛ لأنهم يشعرون بأنهم خاضعون لها.

وتظهر هذه العلاقة بأحاسيس خاصة (الرجاء والخوف)، وبأفكار(معتقدات)، وبأعمال خاصة (قرابين وطقوس) أخرى؛ كالصلاة، وأداء الأوامر الخلقية. بينما وضع موريس جاستروف قواعد لتعريف الدين كما يأتي :

أ ـ شعور الناس بوجود قوة أو قوى متعددة أعظم منها شأناً، وغير مُسَخَّرة لهم.

ب ـ سعي الناس إلى إيجاد واسطة؛ لتوثيق هذه الصلة.

على أن البحث في أصل الدين في واقع الظاهرة البشرية؛ انتهى إلى اختلاف العلماء في تفسيراتهم بين:

1 ـ العلماء الذين عاشوا بين الأقوام المتوحشة، ودرسوا معتقداتهم وأساطيرهم (علماء الإنسان)، ووضعوا النظرية الروحية التي تقرر أن

الإنسان الأول عبد الروح، واعتقد أن لجميع الموجودات روحاً.

ويذهب بعض الباحثين إلى نقض الفرضية النظرية التي قامت على اعتبار الديانات ـ عبادة أموات ـ ويكتشف سوسيولوجياً وإثنولوجياً أن الديانات أقدم من عبادة الأموات؛ بدليل أن دفن الميت لم يحدث تاريخياً إلا في مجتمعات تعتقد بوجود عالم آخر، وباستمرار الحياة هنا وهناك على إيقاعات مختلفة. وعليه فإنّ الديانات هي التي أسّست في الجماعات عقيدة دفن الأموات، وجعل عالم الأموات ـ الأضرحة والمقابر والمقامات ـ متواصلاً مع عالم الأحياء.

من جهة أخرى، يذكر تيلر في هذا الخصوص؛ أن النظرية الروحية تتناول عقيدتين كبيرتين، وهما لا تنفصلان: الأولى تتعلق بالروح الفردية التي تتمكن من الاستمرار بعد الموت؛ أي بعد انحلال الجسد. والثانية تتعلق بالأرواح الأخرى بما في ذلك الآلهة العليا. وتعتبر الكائنات الروحية ذات تأثير وسيطرة على حوادث الكون المادية، وعلى حياة الإنسان في هذه الدنيا وهي الآخرة.

وبما أن الاعتقاد بأن تلك الكائنات تتصل بالناس، وأن الأعمال البشرية تسبب انشراحها أو غضبها، فإن الإيمان بوجودها يؤدي ـ بطبيعة الحال ـ عاجلاً أو آجلاً إلى استعطافها وعبادتها. وهكذا تتضمن العقيدة الروحية في ازدهار تطورها الاعتقاد بالروح، وبالحياة الأخرى، فتصبح طوائف ومذاهب من نتائجها العملية أعمال التعبد المختلفة.

2 ـ العلماء الذين درسوا الأوضاع الاجتماعية للأقوام المتوحشة، وحاولوا أن يكشفوا القوة الخفية التي أثّرت في تكوين تلك الأوضاع. فقد وضعوا نظرية (الطوطمية)؛ أي أن الجماعات البشرية الأولى قد

جعلت أحد الموجودات: حيواناً، أو نباتاً، أو جماداً؛ شعاراً مقدساً لها، واجتمعت حوله، واهتمت به.

صاحب هذه النظرية هو إميل دوركهايم؛ إذ قال إنّ للطوطمية ثلاثة عناصر مقدسة، هي: العشيرة، والمادة الممثلة للطوطميين كالشونجا، والشخص المنتمي للعشيرة الممتاز بطوطمية. وأقدس هذه العناصر المادة الممثلة للطوطميين، ومرجعية هذه القدسية تشمل الفرد والعشيرة. والطوطم؛ قوة خفية غير مشخصة، لا اسم لها، ولا توجد هذه القوة كاملة في أي عنصر منها؛ لكنها تشترك جميعاً بتكوينها. من هنا، كانت هذه القوة مستقلة تمام الاستقلال عن الشخصيات التي تجسّدت فيها، وأصبحت مقدسة؛ ولذلك فهي مستمرة، ودائمة؛ كانت موجودة من قبل، وستبقى خالدة من بعد، لا يلحقها تغيير مهما تعاقبت الأجيال والقرون.

3 ـ العلماء الذين حاولوا أن يتوصلوا إلى الدين الأول عن طريق اشتقاق اللغة (الفينولوجيا)، والمقارنة بين أوصاف الآلهة. فقد وضعوا نظرية (الطبيعة)؛ أي أن الإنسان الأوَّل كان يعبد مظاهر الطبيعة، فاستندوا إليها، ووضعوا نظرية الطبيعة في بحثهم عن منشأ الأديان، وذلك أساس يختلف تماماً عن الأساس الذي استند إليه واضعوا النظرية الروحية. فقد استندوا إلى المحسوس، وقالوا: إن الجماعات الأولى عبدت مظاهر الطبيعة. وبذلك بنوا نظريتهم على مادة تُرى وتُلمس آثارها باليد.

ويذكر ماكس موللر ـ وهو أول من وضع هذه النظرية ـ إن الدين يستند إلى التجربة، ويستلهم أحكامه ونفوذه منها. ويقول إن الدين

بوصفه العنصر المنبثق من شعورنا، فلكي يمثل مقامه، يبدأ بتجربة محسوسة، تستند إلى الحواس. ويؤكد أنّ الدين لا ينطوي، إلا على ما كانت الحواس قد أحسّت به قبلاً. ومستنده في ذلك؛ القول المشهور: «لا يوجد شيء في العقل من دون أن يكون قبلاً في الحواس».

ومن المفيد أن نقارن نسق المعرفة السحرية بالدينية؛ إذ يعالج الأول قوى يقدسها الناس، ويستخدم خصائص غيبية. فهو إذن يشبه الدين، لكنه بالشكل المعكوس؛ أي أن السحر دينٌ معكوسٌ، يتجه فيه صاحبه نحو الكائنات الشريرة، ويستخدمها في أسوأ الأغراض، بدلاً من أن يتجه نحو القوى الخيرة؛ لكي يقدم إليها صلواته. وفي هذه النظرة يكون الدين أصلاً، والسحر فرعاً.

ويقوم مارسيل موسى وهيبر بتحديد أربعة نقاط تميِّز بين السحر والدين:

1 ـ يتّجه الدين إلى قطب الخير، في حين يتّجه السحر نحو قطب الشر.

2 ـ يتّجه الدين نحو عبادة الآلهة، عبادة أساسها التقوى، فيتحرَّر شيئاً فشيئاً من تأثير القوى الغيبية غير الشخصية، ولم تعد الطقوس كافية وحدها، بل يجب أن يؤديها الإنسان بقلب نقي. أما السحر، فيحتفظ باستخدام الترنيم والمحاكاة.

3 ـ يتّجه الدين إلى القربان، وإلى الصلاة. أما السحر، فيظل مجرد عمليات آليّة.

4 ـ يتّجه الدين إلى لمّ شمل المؤمنين، حتى في تلك البلاد التي يغلب

فيها الطابع الفردي، فهو يرفض الغايات الفردية، والسعي الأناني وراء العادة الأبدية. والأمر على خلاف ذلك في ما يتعلق بالسحر؛ لأن الطابع الفردي يغلب عليه شيئاً فشيئاً، كما إنه يفقد كل طابع اجتماعي.

تنطوي المعرفة الدينية إذاً، على عبادة قوى أقوى من قوة الإنسان، ولا يدركها. الأمر الذي يدفعه إلى تقديسها والخشية منها، فيلتزم بمحرماتها ومحللاتها مكوناً بذلك معتقداته؛ لهذه الأسباب يذهب العابد إلى تقوية صلته بها من خلال وساطات (كالقرابين، والصلاة، والرجاء، والخوف) تربطه بها. ومع تطور تاريخ الإنسان، تطورت معرفته الدينية؛ إذ بدأت بعبادة الأرواح مارة بالطوطم، والطبيعة، وصولاً إلى التوحيد، والأديان السماوية.

تحاول هذه الخلاصة تقديم حقائق ثابتة عن معرفة الإنسان بالدين، وهي توضح لنا دوافع الإنسان الأولى في معرفته الأولى لأسرار الحياة والكون، (سواء أكان ذلك معبّراً عن خوفه، أو إلمامه، أو تطفّله، أو لإثبات وجوده في الحياة)، وأنه يثبت لنا حيويته في مجال التفكير والإدراك؛ لكي يغذي معرفته الدينية.

بمعزل عن تلك التحليلات التاريخية لظاهرة المعتقد الديني بجميع أشكاله، فإنّ ـ الدين بوجه عام ـ هو المصدر الذي يستقي منه الإنسان معرفة خاصة بالوجود، وبالخلق، والموت، والانبثاق... معرفة تختلف عن معارفه التي يستقيها من علاقاته الاجتماعية، وأحاسيسه، وعقله. وهذا يفسر لنا كيف تختلف المعرفة الاجتماعية باختلاف الزمان والمكان.

إنها تشبه تاريخ الفن والأدب الذي تختلف نماذجه باختلاف الزمان والمكان أيضاً. ففي فرنسا هناك دوركهايم، ولوسين، وجرانت الذين كتبوا عن النسق المنطقي، السائد في القبائل البدائية؛ إذ اعتبر دوركهايم اللغة قاعدة أساسية للفكر الاجتماعي، ثم قام بعمل علمي مشترك مع مارسيل موس في ما يخصّ التصنيف الاجتماعي للطبقات حسب منطقهما؛ موضحين نظام التدرّج الاجتماعي الذي يختلف عن حواسنا وعقلنا. ثم اعتقدا بأن التصنيف المنطقي للإنسان البدائي يعكس تدرجه الاجتماعي داخل البناء الاجتماعي.

ففي دراستهما للقبائل الأسترالية الأصلية؛ وجدا تصنيفاً لعشائر القبيلة مُقاماً على أساس القمر، والشمس (أي إن هناك عشيرة تمثل القمر، وأخرى تمثل الشمس). وكل هذه العشائر تنقسم إلى فخذين، وكل فخذ ينشطر إلى عدّة انشطارات اجتماعية مكونة تدرجاً اجتماعياً متسلسلاً؛ لكن هذا التقسيم لم يقم على أساس اجتماعي، بل على أساس منطقي. والحالة نفسها بالنسبة إلى تصنيف الحيوانات؛ إذ تُصنَّف حسب نوع التقسيمات العشائرية، والعلائق القرابية للعشائر .

استخدم دوركهايم وموس هذا الأساس لتصنيف الأصل الاجتماعي للعلائق المنطقية. فالعشيرة هي أصل منطقي للمخلوق الجنسي، وللنوع الإنساني؛ أي أنّ التقسيم العشائري يستند إلى التفسير المنطقي، وليس الاجتماعي، أو المادي، ولا يمثل أيضاً التصنيف المفهومي (أي تصنيف المفاهيم الاجتماعية المعروفة بعلم الإنسان)، بل مبني على أساس قيم وجدانية موروثة، ومستكنّة عند كافة المخلوقات.

في تفسير أصل الطوطم عند القبائل الأسترالية؛ يحدّد ـ دوركهايم ـ

أصل الفكر الديني عندها، وكيفية ممارسة أشكال الفكر الديني. وفي الوقت نفسه يجد كيفية تصنيف الفهم الديني، والأصول الاجتماعية. إذ يمكن ملاحظة المراسيم الدينية عبر مراحل زمنية (يومية أو أسبوعية أو شهرية أو سنوية)؛ لمعرفة درجة التزام الأفراد بها، وانتظام حياتهم الاجتماعية، وسلوكهم الاجتماعي؛ وهم في حالة تضامن وتآلف جمعي. والحالة ذاتها في المجال المكاني؛ إذ تُمارَس الطقوس الدينية في مقاطعة (إقليم) معلومة الأبعاد، خاصة بالعشيرة أو القبيلة أو الفخذ.

وتعكس هذه الممارسات التعاون الاجتماعي بين عشائر الأفراد الجمعية أثناء قيامهم بالفعل الاجتماعي؛ إذ يكون الدين القاعدة الأساسية لكل مناشط الحياة القبلية، والاجتماعية. وبذا تكون المعرفة في المجتمع البدائي منبثقة من الدين الذي يعتقدونه؛ لأنه يحدد كل مواقفهم، وأنماط تفكيرهم، وعلائقهم، واعتقاداتهم، وسياستهم.

أدوات المعرفة وتحديات التدين السياسي

يجدر بنا الانتباه إلى تلك الأصابع التي تعمل على بتر علم الاجتماع الإسلامي عن واقعه المباشر، وإلحاقه بالمنظور الإستراتيجي الغربي، وذلك في مستوى الحلول والتوجّهات النقدية التي يلجأ إليها، فما معنى أن يعمد الباحث الغربي الذي نادراً ما يهتم بقضايا الأسرة الإسلامية، ومشاكلها الاجتماعية الناجمة عن الفقر، والتهميش الاجتماعي إلى تشويه صورتها، وتوجيه أصابع الاتهام إلى تقاليدها ـ الحجاب مثالاً ـ حيث غالباً ما يحتل مثل هذا الاتهام صدارة الصحف، والمجلات الرخيصة التي لا علاقة لها بالبحث الاجتماعي الموضوعي، والرصين. وما معنى هذا الاهتمام الضخم الذي توليه الأجهزة الغربية؛ من أجل متابعة تقلبات

الوضع الاجتماعي ـ السياسي ـ الثقافي في عالمنا العربي والإسلامي؟ حول ما يسمى بالانفجار الديمغرافي وعلاقته بالصراع العربي الصهيوني؟ وماذا تعني تلك الدعايات المضادة؟ والتبشير بالمشروع الاجتماعي الغربي من خلال نقد عكسي للمجتمعات الشرقية التقليدية؟ والتركيز على طابعها اللاعقلاني؟ واللاتاريخي؟ فإذا صادف وأُثيرت من الخارج بعض القضايا التي تعكس قلق الرأي العام الغربي تجاه الصحوة الإسلامية؛ من معارضات مفتعلة؛ كتلك التي تصور التعارض بين الإسلام والعروبة، أو بين الإسلام والعلم، ومن ثم العلمنة. كان لهذه القضايا صداها الواسع بين المثقفين، الذين يجيبون وفق قانون ـ المنبه الشرطي ـ بمجرد طرح الاسئلة من الخارج» وبذلك يجدر بعلم الاجتماع الديني أن يكشف عن دوافع الخطاب العلمي الاجتماعي السائد في دوائر البحث الغربية؛ لكي لا يظل الأجنبي هو الصانع الرئيسي لكامل صورتنا الاجتماعية الدينية؛ وفق منظور سياسي؛ لا علاقة له بالحقيقة العلمية التي يوليها القرآن الكريم كل الأهمية في تشكيل المعرفة بالذات وبالآخر. بملاحظة أن المعرفة الدينية الإسلامية تُكتسب من القرآن الكريم، والسنَّة النبوية، ومنهج السلف الصالح، في ما يخصّ الخالق، والوجود، والأزل، والموت، والحساب، والعلاقات الإنسانية، والتعاون، والمساواة، وكيفية التعامل مع الديانات الأخرى. وقد تضمنت هذه المعرفة أسلوبين: هما العقل والحسّ.

فالعقل أحد أدوات المعرفة القرآنية. ومن هنا، جاءت الفكرة القائلة بأن من عنده عقل، فإن عنده علم. وذلك مقابل الظنّ والجهل. ولمّا كان العلم موصولاً بالمنهج السليم، كان العقل مصاحباً لأحكامه في مبادئ الحقّ والعدل. في ما يظهر من كثير من الآيات:

1 ـ ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخْتِلَٰفُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[1].

2 ـ ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2].

ويأتي العقل بمعنى الفهم، كما في:

1 ـ ﴿يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[3].

2 ـ ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[4].

أما الجانب الحسّي في المعرفة القرآنية، فقد جاءت المعرفة العقلية متعاونة مع الحسّ، وهذا ما وجدناه في:

1 ـ إنّ الأصم وصف بعدم العقل في سورة يونس: الآية 42.

2 ـ نجد حديثاً على لسان أهل النار، يقرّون فيه نادمين بما يأتي: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[5]. هنا اعتبر السمع؛ أي الاستماع إلى ما هو حقّ، وتفهمه على أنه قد يكون ندّاً للعقل، أو مصاحباً له.

3 ـ كذلك يصاحب البصر العقل، أو يرادفه ويعينه. كما في: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا ۚ﴾[6]. هنا

(1) سورة المؤمنون: الآية 80.
(2) سورة يونس: الآية 42.
(3) سورة البقرة: الآية 75.
(4) سورة يوسف: الآية 2.
(5) سورة الملك: الآية 10.
(6) سورة الأنعام: الآية 104.

البصائر بمعنى الحجج والبراهين، والإبصار والعمى بمعنى التعقل والجهل.

4 ـ (الوحي ـ الإلهام ـ البصيرة ـ الإيمان) معرفة ثالثة قرآنية، فقد اعتبر القرآن ما فوق العقل وسيلة المعرفة الثالثة. وهي أداة أكثر أهمية للمعرفة من الوسيلتين السابقتين؛ وذلك لأن العلم الحقيقي في نظر القرآن؛ هو العلم بعالم الغيب، بينما العقل والحسّ ينبئان عن عالم الشهادة فقط.

كما كانت غاية الإنسان في نظر القرآن هي التوجه إلى اليوم الآخر، أصبح الإيمان أو الوحي وسيلة المعرفة الأولى. ومن هنا وجدنا أن الحسّ والعقل يخضعان في أفعالهما لعمل الوسيلة الثالثة، ويسترشدان بهداها:

أ ـ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ﴾[1] إن القلب في القرآن عضو عقلي وبالتالي كان المعنيون في آيتي البقرة، معوزين في أداتي المعرفة الأوليتين كلتيهما؛ العقل والحسّ معاً.

ب ـ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾[2]. في هذه الآية نجد أن

---

(1) سورة البقرة: الآيتان 6 ـ 7.

(2) سورة البقرة: الآية 26.

الفرق بين الفريقين المتحدَّث عنهما ليس في الوسيلة الحسّية، أو الوسيلة العقلية، وإنما في الوسيلة الثالثة؛ ذلك أن المؤمنين في هذه الآية (يعلمون)، أو يحدسون بالوسيلة الثالثة للمعرفة، ويعلمون أن المثل المضروب له قيمة ثالثة، هم وحدهم دون الكافرين يستشعرون حقيقتها.

ج ـ نجد إشارة أخرى، إلى وسيلة المعرفة الثالثة، في السورة الآتية: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾[1]. شهادة الله هنا لا هي بالشيء المحسوس كما نحس بهذه الخطوط على هذه الورقة البيضاء، ولا هي بالشيء المعقول كما نعقل المسائل مثلاً، بل هي شهادة ثالثة، خارج الحسّ والعقل الإنسانيين، لا يدركها إلا الذين تطهرت قلوبهم؛ وهم المؤمنون الذين نصادف أوصافهم المختلفة في مواضع كثيرة في القرآن الكريم.

وبذلك نجد من المفيد والضروري الوقوف على ما جاءت به الآيات من مفاهيم؛ في ما يخصّ الخبرة الاجتماعية؛ لأنها تمثل أبرز أهداف علم اجتماع المعرفة.

ولا نجد بأساً من البدء من تحليل خبرة الإنسان الفطرية المتبلورة من تكرار سلوكه بشكل رتيب ومطّرد. ولما كان سلوك الفرد لا يخضع لإيقاعات اجتماعية مطّردة، فإن ذلك غيّر انتظام الحياة الاجتماعية؛ لعدم تأثرها بذوات الأفراد. وما هو موجود من تنظيمات داخل

---

(1) سورة الأنعام: الآية 19.

المجتمع، فإنها من صنيعتهن ولا دخل للفرد في ذلك. في الوقت نفسه هناك إيقاعات كونية ثابتة، تقع حسب تنظيم زمني منتظم، لا دخل للفرد فيها، بل يخضع هو لها دائماً. ومن أجل أن يحيا المجتمع؛ عليه أن يتكيف حسب إيقاعاته المطّردة، وإلا حصل على عقوبات اجتماعية متعددة.

ثمّة سؤال يطرح نفسه في هذا المقام، مفاده: أمام هذه الإيقاعات الاجتماعية والكونية المطّردة، كيف استطاع الفرد أن يعيش في ظلّها ويؤلّف قسماً منها ؟ !

يمثل هذا السؤال أكبر هدف يرمي علماء اجتماع المعرفة الوصول إليه؛ لذلك لجأوا منذ البدء إلى تفكيك مكونات النظام الاجتماعي؛ لكي يفهموا كيف حصل ترابطها، ولكي يعرفوا عملية تأثيرها على سلوك الإنسان، وتفكيره وخضوعه لها، فطرحوا مفاهيم اجتماعية، تعكس جهدهم؛ مثل البناء والتوازن والشعور والتقاليد والسلطة والعقلانية.

أما علاقة الإنسان بالإيقاعات الكونية المطّردة، فقد درسوها من خلال تأثيراتها على فكر الإنسان، فطرحوا مفاهيم لتوضيح ذلك، مثل: المملكة السماوية المقدسة، والجوهر الثابت، والحكمة الملكية الثابتة والقانون الطبيعي، والسبب الأسمى.

ولما كانت المجتمعات الإنسانيّة غير متساوية في درجة تطورها الثقافي والحضاري، فإن خضوع الإنسان للإيقاعات الاجتماعية والكونية، يكون مختلفاً أيضاً؛ إذ يخضع الإنسان في المجتمع البدائي، للإيقاعات الاجتماعية والكونية؛ طبقاً للمعرفة الدينية التي تحدد مواقفه

من الطبيعة والمجتمع، ومن الإنسان ذاته، وتنميط فكره، وعلاقته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهذا ما توصل إليه كل من: إميل دوركهايم، ومارسيل موس.

بينما يخضع الإنسان في المجتمع الحديث للإيقاعات الاجتماعية والكونية؛ طبقاً لمعرفته العلمية التي تحدد موقفه؛ ليوضح لنا أن المعرفة الاجتماعية ليست واحدة لكافة أنواع البشر، بل تختلف باختلاف أبنية المجتمعات. وحسب عبارة ماكس شيلر: إن المعرفة الاجتماعية ابنة مجتمعها، ويقوم عقل الإنسان بإدراكها، وتفسيرها وتحليلها، فالنشاط العقلي ينفعل بعد وقوع الحدث الاجتماعي.

وعندما يلاحظ الفرد حدثاً معيناً بوساطة بصره أو لمسه، فإن هذه الحاسّة تثير عقله، فتفعل به فعلها، عندئذ يستجيب لها، ثم يبدأ بالتحليل والتفسير للحدث الملاحظ. وقد لا يكون حدثاً اجتماعياً، بل ظاهرة نجهل أسباب وجودها، وسيادتها في المجتمع.

أو أن هناك أسراراً كونية، أو طبيعية غامضة لا يستطيع الإنسان إدراكها بحواسه. عند ذلك يميل الإنسان نحو معتقداته الخرافية، أو الدينية؛ لمعرفة كنهها أو جوهرها. وفي هذه الحالة يكون عقله خاضعاً لمعتقداته الخرافية أو الدينية.

لكن هذا ليس بكاف؛ لأن من المحتمل أن تكون إدراكات الإنسان الحسّية غير ناضجة، أو مضللة، فتقدم له صورة خادعة، وبِدَوْرِها تقدم نتائج ناقصة، أو مغلوطة للعقل. وبعد أن يكتشف خطأ ذلك، يعود مرة ثانية؛ للتحقق من مصداقية إدراكه العقلي، أو إدراكاته الحسية. وعن

طريق تكرار هذه العملية؛ يستطيع الفرد أن يصل إلى حقيقة الحدث عن طريق التحكيم العقلي[1].

يبدو لي إذاً، ضرورة إلفات النظر إلى تلك الأخطاء الشائعة التي اختزلتُ تفسيرها؛ لجميع الظواهر الإنسانيّة عبر التاريخ؛ على قواعد اتصالها بالنظم الاجتماعية السائدة. فانتهى بها الأمر إلى تفسير العقائد الدينية من ثنوية وتثليث وتوحيد، وذلك من منطلق انقسامات المجتمع نفسه إلى تلك الاتجاهات القطبية.

ومع الاعتراف بظاهرة توظيف العقائد والأديان لأغراض سياسية، كما في توظيف عبادة الأصنام عند مشركي قريش؛ لحماية مراكز النفوذ الاقتصادي والسياسي، الأمر الذي يقودنا إلى وجوب الفصل بين ظاهرة التدين (الناشئة فطرياً عن حركة الاستجابة للرسالات التوحيدية السماوية، وفي جوهرها الاعتراض على فساد الواقع: (الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأخلاقي)، وبين ظاهرة التدين (المنبثقة سياسياً؛ لحماية واقع الفساد المستشري في النظام الاجتماعي، كما في صور التدين الوثني بجميع أشكاله القديمة والجديدة).

وبحسب الشهيد مرتضى المطهري: «فإن هذا لا يعني طبعاً أن الوضع المادي والوضع الفكري لا يتبادلان التأثير، بل يعني رفض أن يكون أحدهما بناءً تحتياً، والآخر بناء فوقياً، بملاحظة قرآنية تلفت إلى هذا التأثير المتبادل؛ من قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾[2].

---

(1) انظر: الدكتور معن خليل العمر، علم اجتماع المعرفة، الطبعة الأولى، دار الشروق (عمان ـ الأردن)، 2007.

(2) سورة العلق: الآيتان 6 ـ 7.

ولعل أخطر أشكال ـ الشرك ـ هو نزوع الإنسان إلى تأليه الهوى والمال والسلطة تأليهاً بعبادة الذات، أو عبادة الأشخاص التي تنتهي بتزييف المعرفة بالواقع. ذلك أن التوحيد الإسلامي يرفض كل مقصد غير الله سبحانه، ويقرّر أن الحقيقة التكاملية للإنسان، والحقيقة التكاملية للعالم هي حقيقة الاتجاه نحو الله ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾. وكل اتجاه نحو سواه باطل، ومضاد لمسيرة الخليقة التكاملية التي تجلّت عند الفلاسفة الإلهيين، بأن ـ العالم (إنسان كبير)، وأن الإنسان (عالم صغير). فلا يستطيع أي موجود أن يتجاوز مرتبته؛ ليحتل مرتبة موجود آخر. والتدرج في مراتب الوجود؛ يتطلب نوعاً من الاختلاف بينها في النقص والكمال، والشدّة والضعف. ونعني بهذا الاختلاف ما تفرضه مراتب الوجود، ولا نقصد به التمييز المخالف للحكمة. والعدل هو من أصول الدين، وعليه تبنى النظرة الإسلامية العامة للكون والحياة»[1].

والآن كيف استحوذت الظاهرة الدينية على اهتمامات العالم؟ بهذا السؤال يعرض الباحث خليل أحمد خليل كتاب (المسألة الدينية في القرن الحادي والعشرين) الذي وضعه الأستاذ جورج قرم بالفرنسية؛ ليستطلع من خلاله أحوال العالم قبل ثلاثين سنة. وستكشف الخريطة الجديدة نزوات العنف المثارة باسم الدين، بحيث صار (صدام الحضارات) وكأنه المرادف الأعمى لصدام الديانات.

(1) الشهيد مرتضى المطهري، **المفهوم التوحيدي للعالم**، دار التيار الجديد، بيروت، 1405هـ ـ 1985م.

وفي الوقت الذي كنت أعالج فيه ظاهرة عودة السياسة إلى الدين؛ لأخلص إلى نظرية فصل الدولة عن الدين، يطالعني الأستاذ جورج بكتابه القيّم؛ ليقرر فيه دراسة عودة الدين إلى السياسة، والتي اقترنت عنده بظهور (المحافظين الجدد). وإنّ التباين بين المجتمعات الوثنية، والمجتمعات التوحيدية؛ يظهر له بمنزلة خط انكسار في تنظيم الحاضرة الإنسانية. وأن الدين الإسلامي اعترف بالتنوع الديني؛ بصرف النظر عن السجالات حول الطبيعة الإسلامية، أو العلمانية؛ للقومية العربية الحديثة.

إذ المسألة تقع في مكان آخر، هو الزلزال الذي أحدثه قيام دولة إسرائيل في العالم العربي. والحال يرى جورج قرم أن قبلة الفكر الصحيح سياسياً لم تعد باريس ولا موسكو أو بكين، بل صارت محصورة في العالم الجديد، المدافع عن مشعل الحضارة، والساعي إلى اتّهام كل الذين يحاولون الحفاظ على حريتهم النقدية، واستقلالية تفكيرهم. ومنذ تعبئة الحركات الدينية الأصولية في اليهودية، والمسيحية، والإسلامية؛ لتسريع سقوط الشيوعية، فإنّ الدعوة الغربية للدين بمختلف أصولياته تنمّ عن الاستعانة بالدين في السياسة، أكثر مما تنمّ عن عودة الديني.

والواقع إن عودة الديني ظاهرة سياسية كبرى لا تحمل من الدين سوى اسمه. فكما إن ازدهار الأصولية الإسلامية يلعب دور الهوية الممانِعة للسياسة الغربية الاستعمارية، فإن صعود المسيحية الصهيونية؛ يُستعمل لإضفاء الشرعية على حمى إمبريالية جديدة. إذ ذهب المحافظون الجدد إلى إعلان أنّ عودة اليهود إلى فلسطين، وتجمعهم

فوق هذه الأرض، هي ظاهرة بشائرية، ذات طبيعة أخروية، تدل على اعتناقهم المسيحية، وعلى رجوع المسيح إلى الأرض[1] . وهكذا يتم تسويغ الاستعمار لا بوصفه حقاً، بل أيضاً بوصفه ـ واجباً ـ مهمة أخروية. .

إن تغيّر المناخ الفكري على صعيد العالم المتميّز بصعود الإيديولوجيات المضادة للحداثة، والتي أطلقها الغرب نفسه في سياق الحرب الباردة، انعكس على استعمال الأديان لغايات الجيوبوليتيكا العالمية[2] . ولم يتعلق بالإسلام وحده، بل تعدّاه منذ وعد بلفور 1917 إلى اليهودية التي استنفرت هي أيضاً في سياق الحرب الباردة؛ قبل انهيار الاتحاد السوفياتي الذي أُطلق عليه إمبراطورية الشرّ؛ ليحلّ محلّه ـ محور الشرّ ـ الذي يوقظ ذاكرة الحروب الصليبية من جديد. ما يعني أن الاستعانة بالدين لخدمة السياسة؛ تبدو نتاجاً لتفكك الأطر التقليدية للسلطة داخل الأمم وبنيها بمفارقة تمتد عالمياً؛ لتكشف عن علائق الاحتلال بما يسمى بالإرهاب.

ولعل من المفارقات؛ أن الباحث الغربي الذي يبحث بعناء وقلق عن العوامل التي تهدد بعض مظاهر التغريب السياسي والاجتماعي في الوطن العربي؛ لا يبدي نفس الاهتمام، ولا نفس القلق؛ إذا تعلق الأمر بفحص حالة اجتماعية غير عربية، فالاجتماعيون الغربيون وعلماء السياسة على حد سواء لم يظهروا نفس الدرجة من الانشغال مثلاً، إزاء التحولات

(1) انظر: جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الحادي والعشرين، دار العربي، أكتوبر، 2007.

(2) المصدر نفسه.

السياسية والاجتماعية التي يعيشها الكيان الصهيوني، حيث تنعدم العلمانية السياسية والاجتماعية، وحيث لا أثر لدستور أو لحدود يمكن أن تكون اطاراً لدولة، ومجتمع حديث منفتح بايديولوجيات التطرف والعنف.

الدين والعقل وإنتاج المعرفة

من الواضح للمتأمل في مسألة المعرفة في الإسلام؛ أنّ لها وجهاً آخر؛ يمكن إعادة النظر من خلاله بمقولة ابن حزم في أن المعرفة اكتسابية[1] في الإسلام:

﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[2].

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ﴾[3].

فما يظهر من هاتين الآيتين، وأمثالهما «تبين أن في الإنسان قوى مدركة للأشياء، وأن من هذه القوى: السمع والبصر والقلب؛ أي العقل[4] .وأن المعرفة الإنسانية تعتمد على هذه القوى؛ أي أنها

(1) راجع: **الملل والنحل**، القاهرة، 1321هـ. ج5، ص 108.
(2) سورة النحل: الآية 78.
(3) سورة الحج: الآية 46.
(4) محمد عثمان نجاتي، **الإدراك الحسّي عند ابن سينا**، طبعة ثانية، دار المعارف، مصر، 1961، ص 19.

اكتسابية»[1]. ففي القرآن إذاً توجد نواة لنظرية المعرفة، اختلف حولها فلاسفة المسلمين أنفسهم، بملاحظة إننا نجد في القرآن الكريم اعتماداً واضحاً في تحصيل المعرفة الحسّية؛ على قوى الإحساس المباشرة.

ما يوحي أن الظاهر من تلك الآيات كون هذه المعرفة اكتسابية، وفقاً لرأي ابن حزم، بمعنى أنها تكتسب من التجربة؛ أي من استخدام تلك القوى المدركة للإنسان في حقل وظائفها الطبيعية المخصصة لكل منها. . لكن السياق الواردة فيه تلك الآيات؛ هو الذي يحدد مضمونها ودلالتها .

حيث يدل على أن المطلوب من المعرفة التي تؤديها القوى المدركة المذكورة؛ هو أن تقدم للعقل من مشاهد الكون وظاهراته العظيمة المحسوسة ما يدعم الإيمان الديني، ويثبت العقائد الإيمانية؛ مستفيداً من المعرفة الحسّية. هو ـ أي هذا الاهتمام ـ بحدّ ذاته يؤخذ لمصلحة العقل؛ لكونه إقراراً بضرورة دعم الإيمان بالعقل.

لكن المسألة الآن هي :هل هذه الملحوظة تفترض القول بوجود نواة لنظرية المعرفة في القرآن؟

يبدو أنها لا تفترض هذا القول؛ لأن الدلالة الإجمالية للآيات المذكورة؛ تضفي على المعرفة المكتسبة بوساطة قوى الإدراك الحسّي؛ طابعها الإدراكي كحلقة في تسلسل عملية التفكير، تنقل الإدراك إلى

---

(1) استعمال كلمة القلب والفؤاد بمعنى العقل، أمر معروف في الجاهلية وفي الإسلام. وقد جرى المفسرون على هذا، في تفسير ما ورد في هذا الاستعمال في القرآن. حتى علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميون، والمتصوفة، فسروًا اللفظين كذلك. راجع: الغزالي، معارج القدس، القاهرة، 1927 ص 13 ـ 14 ـ 46.

حلقة أخرى لنصل إلى ذروة الاستنتاج المطلوب. وهو هنا: دعم الإيمان. كذلك ثمّة مسألة أخرى بشأن موقف الإسلام من المعرفة، لا بدّ من النظر فيها، هي استيفاء للبحث، وإحاطة بمختلف نواحي الموضوع. والمسألة هذه هي: الظاهرة القرآنية التي تسمى ظاهرة «تمجيد العقل».

وتقترن بها ظاهرة «تزكية الرسول للعقل في كثير من الأحاديث»، كما في تعبير بعض الباحثين المعاصرين[1]. إنها مسألة تلفت النظر، وتستدعي المعالجة. ففي القرآن الكريم حشد متفرق من الآيات في تمجيد العقل: أمثال الآيات التي يُدعى فيها الناس؛ لاستخدام عقولهم في التفكير بمظاهر الكون، والاعتبار بما في السماوات وما في الأرض من عظيم الأسرار.

وفي بعض الآيات تنديد بالذين لهم قلوب (عقول) ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾، وتشبيه هؤلاء بالأنعام: ﴿بل هم أضل سبيلاً﴾[2]. فالقرآن إذاً، لم يتجاهل العقل، ولم ينكر وظيفته كأداة للتفكير، بل العكس هو الصحيح، كما تدل تلك الآيات الكثيرة.

لكن، إلى أي مدى يُسمح للعقل أن يذهب في اكتساب المعرفة

---

(1) محمد عمارة، «ابن رشد والفلسفة العقلية في الإسلام»، مجلة الطليعة، نوفمبر، 1968، القاهرة.

(2) من أمثلة هذه الآيات: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا .... أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ الأعراف: 179 ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ الأنفال: 22. ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۚ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الحشر: 21. ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ آل عمران: 190.

بنفسه؟ وثمة من يقول: إن كون مسألة المعرفة في الإسلام مقيدة بحدود معينة غير مسموح للعقل بتجاوزها؛ هو ما يجعل مسألة «تمجيد العقل» «في القرآن»، و«تزكيته في أحاديث الرسول» مسألة محددة الأفق كذلك.

من هنا، يمكن مناقشة القول: إن السبب الوحيد في عدم إمكان طمس «الفكر العقلي في الحضارة العربية الإسلامية» إنما يعود إلى منابع الإسلام الأولى، إلى القرآن الكريم. وأن الفكر العقلي «لو كان موقفاً عارضاً، وأثراً من آثار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات؛ لكان من الممكن طمس هذه الفسحة، أو زحزحتها من الميدان. لكن ارتباطها العضوي بالمصدر الأول المقدس للفكر الإسلامي بالقرآن، ثم تزكية الرسول للعقل في كثير من الأحاديث.. كل ذلك قد جعل من الفكر العقلي، ومن ثم الفلسفي، سمة أصيلة في الحياة الفكرية؛ يمكن أن تتراجع حيناً من الدهر، وتتخلف حقبة من الزمن، أو يصيبها الجزر فترة من الفترات، ولكنها تستحيل على الاقتلاع والزوال»[1].

يُناقَش هذا الكلام من أكثر من جانب، يناقش أولاً وأساساً: من جانب كونه يفصل بين مكونات «الفكر العقلي في الحضارة العربية الإسلامية»؛ أي بين مصدر الفكر الإسلامي، و«آثار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات». فإن الموقف المنهجي يقتضي النظر إلى كل من هذين العنصرين كجزء عضوي تكويني في مركّب «الحضارة العربية الإسلامية».

ومن هنا، أيضاً ـ ما هو مفهوم من هذا الكلام، من أن أثر

---

(1) محمد عمارة، مصدر سابق.

التفاعلات المكتسبة من الحضارات الأخرى؛ يشكّل موقفاً عارضاً في «الفكر العقلي» لـ«الحضارة العربية الإسلامية» في حين أنه يشكّل ـ كما قلنا ـ جزءاً عضوياً تكوينياً في وحدة هذا الفكر.

ويُناقَش ـ ثالثاً ـ بأنه مع ضرورة الاعتراف بالأثر العميق لـ«منابع الإسلام الأولى» في كينونة وحدة «الفكر العقلي» هذه، حيث ينبغي عند البحث عن السبب الحقيقي لاستحالة الاقتلاع والزوال لـ«تلك القسمة الأصيلة في الحياة الفكرية»؛ أن نكتشف هذا السبب في الحركة الاجتماعية؛ أي حركة تطور المجتمع العربي، وعلاقة الإسلام الموضوعية بها.

وأخيراً يناقش من جانب كون منابع الإسلام الأولى؛ لا تسمح للعقل أن يذهب في اكتساب المعرفة؛ إلى أبعد من المدى المحدود الذي رسمته له طبيعة العلاقة بين المعرفة، والإيمان في الإسلام.

وفي ضوء هذا النقاش بشأن مسألة المعرفة في الإسلام، وما يترتب عليها من جدل العلاقة بين الإيمان والمعرفة؛ أي العلاقة التي ربطت المعرفة بالعقائد الإيمانية على نحو من الارتباط المطلق؛ نجد أنه من الضروري إعادة النظر في سؤال:

ـ هل تعني هذه الاستنتاجات والمناقشات أنّ انقطاعاً حدث في مجرى تطوّر الفكر العربيّ؟ أو توقّفاً عن الحركة في هذا المجرى أثناء العهد الأول للإسلام؟

إنّ صيغة السؤال ـ هذه ـ تشير إلى أنه كان هناك مجرى متحرك للتطور؛ يجري فيه الفكر العربي قبل الإسلام، وأن هذا المجرى كان يمضي في حركته مع حركة التاريخ. فهل ذلك صحيح؟

الواقع أنّ الفكر العربي كان يتحرك في مجرى التطور التاريخي، فعلاً خلال الفترة الجاهلية القريبة من ظهور الإسلام، وكانت حركته آنذاك تشمل الجوانب والتصورات الدينية الميتافيزيقية منه. ولم ينكر هذا الواقع أحد من المفكرين الإسلاميين من قدماء ومعاصرين، فقد رأينا أمثال الشهرستاني، والقاضي صاعد، وابن خلدون، ومصطفى عبد الرازق. يتحدثون عن مظاهر ثقافة جاهلية، وعن طبيعة التفكير التي تسود هذه الثقافة، ويذكرون من هذه المظاهر ما يتعلق بميتافيزيقيا الوجود. ويستوقفني النظر بصدد ذلك قول عبد الرازق: إن العرب كانوا «حين نزول القرآن» في منازعة، وجدل في العقائد، وكان البحث في إرسال الرسل، والحياة والآخرة، وبعث الأجساد بعد الموت؛ موضع الأخذ والردّ على الخصوص بين النحل المتباينة»[1].

كان الفكر العربي إذاً، يتحرك في الجاهلية، في مجرى التطور، ولم تكن مسألة المعرفة قد ارتبطت عند (مفكري) الجاهلية أو (حكمائها) بمصدر محدد ونهائي؛ كما ارتبطت في العهد الأول للإسلام؛ أي لم تكن قد وجدت هذه العلاقة بين الإيمان والمعرفة.

ومن هنا، صحّ أن نفتح السؤال السابق بصيغته المعينة تلك؛ لأنه أصبح من حقّ الباحث أن يتصور بعد ارتباط مسألة المعرفة بالإيمان؛ أن شيئاً من الانقطاع أو التوقف قد حدث في مجرى تطور الفكر العربي. فكيف ننظر في هذه المشكلة؟

إنّ خطأً مثل هذا التصور يكمن في النظر أحادي الجانب؛ إلى

(1) محمد عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص112.

العلاقة الإسلامية بين المعرفة والإيمان؛ بمعنى النظر إلى هذه العلاقة بذاتها منفردة ومنعزلة عن سائر العلاقات التي تتصل بحركة المعرفة في أوائل عهد الإسلام، أو بمجمل الظاهرات التي تشكّل المجرى العام الجديد، لحركة تطور الفكر العربي ـ الإسلامي.

فإن المعرفة ـ الإيمانية أو الإيمان ـ المعرفي، أو العلاقة المركبة منهما؛ هي مسألة ليست منقطعة عن الشكل التاريخي لتطور المعرفة في عصر الجاهلية؛ أعني أن ارتباط المعرفة بعالم ما وراء الطبيعة، ليس غريباً عن توجهات الجاهلية الأخيرة؛ منذ انتشار ظاهرة الحنفاء. هذا أولاً. وثانياً: إنّ ظهور الإسلام في الظروف التاريخية وضع هذا الشكل التاريخي للمعرفة في سياق حركة واقع اجتماعي؛ كان يتغير، ويستقطب جملة الظاهرات التي تتطلب الضرورة التاريخية. وقتئذ، وصَهَرها جميعاً في إطار حركة التغير هذه.

فإذا نظرنا إلى مسألة المعرفة ضمن هذا السياق؛ أي في حقل الحركة الشمولية تلك، فسوف لا نرى في ارتباطها الإيماني انقطاعاً عن مجرى تطور الفكر العربي؛ لأن هذا الارتباط لم يأتِ منعزلاً عن حركة التطور الشاملة، بل إنه كان أحد التعبيرات التي اقتضتها الضرورة التاريخية المشار إليها.

ومن خلال هذه الرؤية لا بدّ أن نلحظ أن المضمون العام للفكر العربي في صدر الإسلام؛ أخذ يتجاوز مرحلة البساطة والحسّية اللتين كانتا مسيطرتين عليه بوجه عام؛ إلى مرحلة يسودها التركيب والتعقيد. وهي مرحلة تنتقل خلالها عملية المعرفة، في إطار التصور الحسّي الغالب، إلى إطار من التجريد الذهني بصورة نسبيّة. ولا شكّ في أن

المفاهيم الإسلامية المتعلقة بما وراء الطبيعة بالأخص؛ تشكّل حلقة الانتقال تلك.

من هنا، يصح القول: إنّ الفكر العربي أخذ يشقّ طريقه عبر التحامه بالمفاهيم الإسلامية، نحو وضع نوعي، متقدم نسبياً. وسنرى وتيرة تقدمه تتصاعد؛ كلما حدث تغير نوعي في حركة تطور العلاقات الاجتماعية على صعيد المجتمع الذي ينبسط عليه سلطان الدولة العربية ـ الإسلامية[1].

ولا يزال جدل العلاقة بين العقل والدين مصدراً من مصادر المطارحات الإسلامية ـ الإسلامية، بل مصدراً من مصادر التصارع داخل المذهب الواحد. وبالرغم من اشتهار مقولات: إن العقل أنموذج من نور الله، وأنه وكيل الله عند الإنسان، وأنه حجة الله... في أدبيات فقهاء الإسلام، إلا أنّ إشكالية العقل والنصّ لا تزال ملتبسة في تحديات الاتساق بين النظر العقلي والإيمان الشرعي. فانتهت المعتزلة إلى قاعدة أساسية في معرفة الله؛ وهي أن أول ما أوجب الله علينا: النظر المؤدي إلى معرفته تعالى. وهنا يفترق عنهم الأشاعرة الذين أوجبوا هذا النظر بعد المعرفة السمعية؛ بمعنى أنه ليس على المكلف أيّ واجب لأداء النظر، إلا بعد أن يبعث الله الرسول (ص) بمعجزاته، فيجب على المكلّف عندئذ النظر في هذه المعجزة، ثم تحصل له المعرفة بالله، بالضرورة والعادة[2].

---

(1) انظر: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، 1978. الجزء الأول.

(2) مهري أبو سعدة، **الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة**، دار الفكر العربي، بيروت، ص 165.

ويبدو لي أنّ الأزمة الكلامية والفلسفية عند المسلمين هي أزمة الاتفاق على مفهوم (العقل)، وتعريفه، فنشأ ما نشأ من مشكلات لا تزال عالقة في مناهج الحوار الإسلامي ـ الإسلامي، ولا تزال الأسئلة ذاتها مفتوحة على سجالات العلاقة بين الدين والدولة، وبين الدين والمجتمع. فهل العقل واحد أم متعدد؟ وهل النقد علامة على قوة العقل؟ أم على ضعفه؟ وما علاقة السياقات الاجتماعية والحقب التاريخية بالعقل؟ هل هي عوامل لتغييره؟ أم أن العقل كيان لا يتغير ولا يتطور؟ ولمّا كان الدين موضوعاً جوهرياً لفلسفة الوجود، فكيف يمكن للنقد أن يربط العقل بالدين؟ وهل يمكن للعقل أن يكون حكماً على الدين وما حدود حاكميته؟ وهل تتطابق حدود الدين؟ مع حدود العقل؟ أم إنّ أحدهما يتخطى الآخر؟

غير أنّ السؤال المطروح بقوة هو: هل تنتهي مهمة العقل الإسلامي عند مهمات التحقق من صحة النصوص الدينية؟ أم إن وظيفته يجب أن تطال جميع ميادين المعرفة الدينية؟ بما فيها الأصول التي تشاد عليها العقيدة نفسها؛ ليصبح المقدس هذه المرة ليس هو الدين المجرد من العقل، وليس هو العقل المجرد من الدين، وإنما الحقيقة التي يتمّ اكتشافها من مزاوجة العقل والدين على قاعدة الاستعمال السليم للعقل، وعلى قاعدة الوعي السليم للدين.

ولا يمكن فهم قاعدة السلامة هذه من غير أن يتعلق منهج القاعدة بالثوابت المعيارية لسلامة الاجتماع البشري، فلا تبني أي تفسير ديني أو عقلي ينزع إلى الإضرار بالمجتمع. وتلك هي المعادلة الصعبة لدين العقل، وعقل التدين. فليس من الدين بشيء تمجيد التدين الطقوسي الأعمى، وليس من التنوير العقلي بشيء تسفيه الدين.

من منظور ثقافة الاجتماع الدينيّ الغربيّ رفض كانط أن تكون المواضيع الدينية الجوهرية؛ مثل الله، وخلود النفس، وحرية الإنسان. . . قابلة للمعرفة النظرية؛ لأنها ببساطة أشياء غير خاضعة في ذاتها لأطر المعرفة الحسّية من زمان، ومكان، وعليّة؛ ولذلك جعلها في مستوى مسلمات العقل العملي الذي يبنى عليها الواجب الخلقي.

والسؤال التحدي هو: إذا كان الإنسان هو الجذر الحقيقي لكل من الدين، والسياسة، والحقوق. . . فلماذا لا نستعيد أفكار تصحيح النقد من نقد استفرغ كل ما عنده في نقد الدين، والسماء؛ إلى نقد لا يزال حذراً ـ بفعل السياسة، إلى نقد السياسة.

كذلك يرى الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس من منطلق الدفاع عن التعددية أن على المجتمع المعلمن والديمقراطي؛ أن يولي السنن الدينية المعترف بها أكثر من مجرد مكانة يتركها لها أدب المعاملات، أو احترام عراقتها. فما يتسنى للأديان أن تقوله للمجتمع، وفي المجتمع؛ ليس أقل قيمة أو أهمية من خطاب العلم، أو المعرفة الدنيوية عموماً. وعنده لا يحقّ للمعلنين عندما يحسنون القيام بوظيفتهم السياسية إنكار الحقيقة الكامنة في الصور الدينية للعالم، كما لا يحق لهم أن يرفضوا حقّ المؤمنين في تقديم إسهاماتهم في النقاشات العمومية بلغة دينية. بل يذهب ـ يورغن هابرماس ـ إلى أبعد من ذلك عندما يترقّب من المواطنين المعلنين من منطلق ثقافة سياسية ليبرالية؛ المشاركة في بذل جهود من أجل تحويل الإسهامات ـ القيّمة ـ من لغة دينية، إلى لغة يمكن أن يفهمها الجميع[1].

---

(1) التعددية والأخلاق، مجلة فرنسية شهرية، 18 - 6 .E Sprit Juillet P.P 2004. نقلاً عن: التنوير والعقل والدين، للباحث محسن الخوني، جامعة تونس.

ومن جهة أخرى يدعو الفاتيكان إلى أهمية دَوْر العقل بوصفه مصححاً للباثولوجيا الدينية، ويعترف بأن رجال الدين المسيحيين قد التجأوا إليه في فجر الحداثة، وغايتهم من ذلك إيجاد أرضية تفاهم مشتركة بين أهل المذاهب المتطاحنة، وبين المتدينين وغير المتدينين.

التدين وسؤال الوجود

من الواضح أن جانباً غير قليل من جمود المعرفة الاجتماعية ناجم عن التباسات التدين بمنجرات الانغلاق على ذاكرة ـ الأنا ـ الطائفية والمذهبية؛ دون أن نفطن إلى خطورة التعصّب، وتأثيره السلبي على جوهر المبادئ الاجتماعية للدين. ولعل المهمَّ في فتح العلاقات التي تربط المتدين بما عداه؛ هو تزويده بالقدرة المعرفية على فهم(الآخر) فهماً ينمي في نفسه روح اكتشاف المشتركات العقدية، والأخلاقية، والاجتماعية؛ للانتقال بموروثات العقل الديني من مرحلة التصورات الجامدة؛ إلى مستوى من التصورات النافعة التي تخدم الأغراض الجوهرية ـ للتواصل ـ الاجتماعي.

إلا أنّ استخدام مصطلح أو مفهوم ـ الآخر ـ وإن كان يدل على مظهر من مظاهر الديمقراطية في الحوار، والنِّدية، والمساواة في الرأي؛ يكون عند بعضهم شكلاً من أشكال الفوقية والتعالي والهيمنة.

ولا سبيل إلى الاحتفاظ بخصوبة هذا الحراك من غير الاعتراف بفوائد التفكير بما لدى ـ الآخر ـ من قيم، وخبرات، تساهم في تحقيق

مستقبل أفضل لسلام الأديان. فمن الخطأ التربوي أن نورّث الأجيال المقبلة نوازع القطع؛ مع كل اختلاف لا يطابق قوالب صورنا الطائفية، وخصوصيتها.

ومن هنا، فإنّ المهمة التي تقع على عاتق المرجعيات الدينية؛ هي أن تضع خطوط التمايز بين الخصوصيات المتنوعة دون أي إهمال لثقافة التعارف والتعاون؛ لتكوين منظور اجتماعي؛ يقوم على بناء عالم اجتماعي موحّد، ذي أبعاد دينية مختلفة تسمح لنا بتوفير الشروط الموضوعية ـ للجدال بالتي هي أحسن ـ.

وقد يتساءل المتكلم باسم الدين عن فلسفة حرصنا على وحدة البناء الاجتماعي؛ ولكنه لن يلبث أن يدرك أهمية هذا الوعي ـ بالوحدة الاجتماعية ـ إذا عرف أنّ مطالب الجدل المعرفيّ لا يمكن أن تتيسّر، إلا بتوفير شرطين: أحدهما ـ إخراج التفكير الدينيّ من حالة السبات العقلي. وثانيهما ـ إخراجه من حالة التمزّق الاجتماعي؛ بكل ما يتفتح به من عصبيات تحول دون الحوار المرتجى لمعرفة الصواب أو الخطأ.

وما استطاعت الحضارة الإسلامية في ماضي عهدها أن تقدم لنا هذا التراث الضخم في مختلف ضروب المعرفة بالدين؛ إلا لأنها فتحت صدرها للجدال العلمي دون حجر على حريّة التعبير وحرية التفكير.

وعلى أهمية الجدال بين ماضي التدين وحاضره، فإن شرط الجدال الذي ندعو إليه أن لا يكون بين أحياء وأموات؛ لأننا في أمسّ الحاجة إلى أن يدور هذا الجدل بين المعاصرين، وأن يتخذ طابع الإجابة عن أسئلتنا الراهنة، وهواجسنا المشتركة. وليس من شكّ في أن تأكيد جانب المعاصرة من الجدال؛ إنّما هو لقاء المواجهة العقلية؛ لتتمّ فيه عملية

الحوار بين حضورين، بدلاً من التراشق بالأحكام الجاهزة بين (أنا) المتكلم الذي أغَلق دائرة الحقيقة الدينية على نفسه، وبين (هو) الغائب الذي لا يسعه إلا أن يرثي نزاهة العقل، ونزاهة الحوار.

فلو أنّ القرآن كان كتاب تشريع وأخلاق فحسب، ما كان ـ على ما نعتقد ـ يثير ما يثير من نقاش وتفكير فلسفي. ذلك بأنه قد لا يكون عسيراً كُلَّ العُسر؛ أن يأخذ المرء نفسه بما يرى من تشريع جديد؛ يحدّد العلاقات بينه، وبين أمثاله من الناس. وقد لا يكون كذلك عسيراً كل العُسر؛ أن يغيّر المرء (بحكم البيئة الجديدة التي يجد نفسه فيها) من أحكامه الأخلاقية، ومعاييره لما يكون منه ومن غيره من أعمال؛ ليصف بعضها بالخير وبعضها بالشرّ.

لكن القرآن ـ مع هذا وذلك ـ كتاب دين، كتاب عقيدة، جاء ليغير ما تواضع عليه العرب وغير العرب من عقائد تجري مجرى الدم في الإنسان، وتهون التضحية في سبيلها في كثير من الأحيان، كما كان من قريش قبيلة الرسول، ومن حَالَفَها أول عهد القرآن بالظهور. كان من الضروري إذاً ـ أيضاً أن يثيرالقرآن ـ وهذا شأنه وطبيعته ـ ما أثار من الجدل والتفكير، سواء أكان من الذين أخلصوا بقلوبهم للدين الجديد حقاً، أم من الآخرين ـ أيضاً ـ الذين دخلوا في الإسلام، وفي قلوبهم كثيرأو قليل مما كانوا عليه من دين وعقائد لم يتخلصوا تماماً منها.

غير أن القرآن (وإن اعتنى في مواضع كثيرة ببيان بُطلان ما كان عليه العرب من عقائد غير صحيحة وعلى اختلاف دياناتهم ومِللهم) قد نهى مع هذا عن الفرقة في الدين، وعن الجدل مع المخالفين إلا بالحسنى؛ وذلك استمالة للقلوب، وحرصاً على الألفة والوحدة. كقوله تعالى:

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾[1].

وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ﴾[2].

وقوله: ﴿وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا تَعۡمَلُونَ ٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فِيمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾[3]. وأخيراً قوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾[4].

والقرآن ـ مع هذا النهي عن الجدل ـ يحث على مجانبة النفاق الديني، وينهى عن تقليد الآباء وموروثاتهم لمجرد كونهم آباء، ثم يدعو إلى النظر والتفكير، كما يظهر لقارئه في كثير من آياته؛ لهذا كان لا بدّ للمسلمين من أن يُعملوا النظر في القرآن نفسه من جميع نواحيه؛ ليحيطوا به فهماً وعلماً، إن كان في الإمكان.

وفي أول الأمر فتنهم القرآن بسحر بيانه وقوّة حجته، وشغلتهم الحروب التي كانت بينهم وبين أعدائهم في فجر الإسلام. وعندما كان الرسول بين ظهرانيهم، يهديهم السبيل السوي، ويوضح لهم ما يسألونه عما يجدونه غامضاً. إلاّ أنهم ـ المسلمون ـ والأمر كما ذكرنا، ما كان لهم في هذه الفترة الأولى من حياتهم حاجّة مآسة للتعمق في فهم القرآن من الناحية الفلسفية.

---

(1) سورة الشورى: الآية 13.
(2) سورة الأنعام: الآية 159.
(3) سورة الحج: الآيتان 68 ـ 69.
(4) سورة العنكبوت: الآية 46.

وهذه العوامل: النهي عن الجدل، روعة القرآن وجلاله، وتأثر العرب بذلك إلى أكبر الحدود، والاستغراق في الحرب، ووجود الرسول حياً... بلا ريب، كان لها أثرها في انصراف المسلمين عن معارضة القرآن بعضه ببعض، ومحاولة استخراج ما يدعو إليه من آراء فلسفية تتصل بالله وبالعالم وبالإنسان. وبخاصة أنهم وجدوا في القرآن ما يروي ظمأهم، وما يسكن حيرتهم، وتطلعهم في هذه النواحي إلى رؤية الجديد من المفاهيم والأفكار.

وهكذا مضى زمن الرسول (ص)، والمسلمون على رأي واحد وعقيدة واحدة، هي ما جاء في كتاب الله (لأنهم أدركوا زمان الوحي، وشرف صحبة صاحبه، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام). وهكذا أيضاً، كما يذكر المقريزي، لم يُروَ قط من طريق صحيح أو سقيم عن أحد من الصحابة (رض) على اختلاف طبقاتهم، وكثرة عددهم، أنه سأل رسول الله (ص) عن معنى شيء، مما وصف الربّ سبحانه به ذاته الكريمة في القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه محمد (ص). بل فَهِمَ كُلُّهم ذلك، وسكتوا عن الكلام في الصفات.

لكنهم على ذلك كله تعلّموا من منهج القرآن حوافز التفكير بخواص الأشياء، يتوسّلون بالنظر فيها إلى أغراض القرآن من المعرفة، وطالما كان بعضهم يذكر أخاه عند كل معضلة لا يجد لها حلاً في واقع المشكلة. فيحدثه بحديث القرآن عن الغراب: ﴿أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوْءَةَ أَخِي ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾[1]. كذلك تنامى لديهم

(1) سورة المائدة: الآية 31.

إحساس الإدراك بفضاءات المعرفة، فتخشع قلوبهم لقوله تعالى: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[1].

ولهذا يذكر أبو الحسين الملقي، المتوفى عام 377هـ ـ 987م، أن من أصول أهل السنة: الإيمان بالقدر خيره وشرّه، وترك المِراء والجدال والخصومات في الدين.

بهذا نستطيع أن نرى في كراهة بعضهم في فجر الإسلام تأويل القرآن، وكراهة البحث عما لم يُبيِّنْهُ الله، ولا رسوله؛ اتقاءً للجدل في الدين، وبخاصة عندما يتصل الأمر بذات الله وصفاته، أو القضاء والقدر، ونحو ذلك من المشكلات. كما نستطيع أن نرى في ارتضاء بعضهم التأويل والعناية به، والحرص على فهم القرآن، ومعرفة ما أراد الله بكل جزء منه، مع الوقوف في أغلب الأمر على ما قال الرسول، وأصحابه العارفون بالقرآن، أو بتعبير آخر، مع عدم الجنوح لتأويل القرآن بالهوى من غير دليل.

ومهما يكن، فإنه بعد هذه الفترة؛ فترة الصحابة والتابعين، وبعد أن شعر المسلمون بحياة الهدوء، والاستقرار، بعد الحروب الداخلية والفتوحات، دخل في الإسلام من دخل من أصحاب الديانات المختلفة الذين لهم طرائقهم في بحث النصوص الدينية وفهمها، وعكف المسلمون من جهة على فهم القرآن، والتعمق في هذا الفهم بجد. وأثار بعض هؤلاء (الذين التحقوا بالإسلام ديناً دون أن يتمكن من قلوبهم) من جهة أخرى كثيراً من عقائدهم الدينية التي جرت منهم مجرى الدم، وصاروا يتجادلون حولها، ويُجادلون المسلمين فيها. وفي هذه المرحلة

---

(1) سورة العلق: الآية 5.

التي خَفّت فيها حرارة الإيمان نسبياً، أخذ المسلمون يجرؤون على البحث في القرآن .

نجد الآيات المتشابهة، يستعرضها المفكرون ويحللونها، وكان من هذه الآيات ما يُملي على بعضهم، فهمها على نحو خاص، كأخذها حسب ظواهرها مثلاً: كالعقائد التي يجب أن يؤمن بها. وكان منها ما يحاول آخرون إخضاعها لما يرون من مذهب، واعتبار حكم العقل مجالاً للناظرين خصوصاً، ودعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات، لم تكن محدودة بحدّ، ولا مشروطة بشرط.

وربما خرج قارئ القرآن على استخراج مفهوم ـ القوانين ـ التي تحكم الكائنات كلها بعطاء التقدير والهداية: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾[1] ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[2]، فتبدأ بتشكيل معارفه العقلية من منظار معارفه الحسية فما تزيده تلك المعرفة إلا هدى وتقوى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ﴾[3].

ولنا أن نقول: إنَّ معنى هذا كله ونحوه أن القرآن (بعدم التحديد المعقود في هذه المسائل، وأمثالها؛ مما تعالجه فلسفة الطبيعة، وما بعد الطبيعة) يدعو العقل بوجه عام إلى النظر، والتفكير بعد أن أثار له المشكلة. وتكون النتيجة؛ أي نتيجة التفكير مع عدم تحديد القرآن الحلّ الصحيح، أن لكل مذهب حلولاً في هذه المشاكل، لا تصطدم بالقرآن، إن لم نقل أنه يجد له سنداً من نفسه.

---

(1) سورة الأعلى: الآيتان 3 و4.

(2) سورة طه: الآية 50.

(3) سورة البقرة: الآية 282.

ودليل ذلك، ما نرى من أقوال المفسرين ومذاهبهم، وبخاصة في هذا العصر الحديث، الذين يحاولون أن يجدوا في القرآن كل تفكير حديث. وذلك بلا ضرورة، ودون أن يصيبوا الحقّ في أكثر ما يذهبون إليه.

ثم هناك ناحية لها أهميتها الخاصة؛ لأن القرآن يدعو إلى التفلسف من ناحية أخرى. هذه الناحية هي أنه يقدم بين يَدَيْ ذلك، و في سبيل تقرير ما أراد من عقائد، ما يصح أن يكون بشيء من الملاحظة والنظر والتفكير، أدلة عليها. وهذه الوجوه من الأدلة مختلفة في أنواعها وطُرقها إلى درجة أن يصح لنا القول: إن القرآن بذلك قد حوى ـ إلى حدّ ما ـ أصول نظرية في المعرفة، وإن كانت في شكل أولي Rudimentary، وإنه دعا من يتَّجه إليهم بهذا النوع من الأدلة إلى إعمال الفكر في ما يراه، ويحسّه بأي نوع من أنواع الحس؛ للوصول إلى المجهول.

وما يعنينا من ذلك هو أن نقف من وراء وعي ـ الأسباب ـ على قضيتين من قضايا المعرفة: أولاهما قضية التوحيد الكبرى، وثانيتهما: قضية استخدام المعرفة وكيفية التصرف بتوظيفها واستعمالاتها لعمارة الأرض، والاجتماع الإنساني، وغير ذلك من الغايات الموصولة بتحقيق الكمال الإنساني على الأرض.

نجد هذا في ما يتصل بوجود الله نفسه، وفي ما يتصل بأنه واحد لا شريك له من خلقه، وفي ما يتصل بغير هذا كله من العقائد الدينية. مثلاً: في التدليل على أن هذا العالم لم يوجد وحده بمحض الصدفة أو من الطبيعة، بل هو عمل خالق يستحق أن يُعبد وحده، يقول القرآن: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ

بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1]. ويقول: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾[2].

فهذه الصور التي رسمتها هذه الآيات ـ وأمثالها في القرآن ـ من وجود السماوات طبقات بعضها فوق بعض، وما يتراءى منها من شمس وكواكب، وما هي عليه من نظام دقيق لم يصبه حتى الآن أي خلل أو اضطراب، ووجود الأرض بما عليها من جبال وبحار، وبصلاحيتها تماماً لمقام الإنسان والحيوان عليها، واختلاف الرياح بين آنٍ وآنٍ، ونزول المطر، الذي به حياة الأرض، وما عليها من حيوان وإنسان، حسب نظام خاص... نقول إن كل هذه الصور وغيرها التي تُؤخذ من هذه الآيات، توقظ الفكر، وتدعو للنظر والتأمل، وتكون النتيجة: أن يصل الإنسان بهذا التفكير إلى أن لهذا العالم ـ أرضه وسمائه وما بينهما ـ خالقاً يستحق وحده أن يكون المعبود.

وهذا النوع من التدليل نجد فيه دعوة قوية إلى وجوب الملاحظة، وإلى التفكير في الموجود المشاهد للوصول من ذلك بالعقل إلى المجهول؛ أي إن وسائل هذا الضرب من المعرفة هي الحواس والعقل معاً. والمعرفة التي تكون من ذلك تكون معرفة يقينية، لاشكّ فيها.

ومن أجل هذا نجد أن القرآن يقول بقوة في مطلع الآية الثانية:

---

(1) سورة البقرة: الآية 164.

(2) سورة ق: الآيات 6 ـ 8.

﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾. كما يقول في موضع آخر: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[1]. ومعنى ذلك ـ كما هو واضح ـ وجوب الملاحظة والتفكير فيما يحسّه المرء، ويشاهده؛ ليصل من ذلك إلى مالم يكن يعرفه.

ومثال آخر، وهو يشير من طرق المعرفة بعد طريق الملاحظة؛ إلى وجوب قياس الغائب على المشاهد في المسائل التي يجوز فيها هذا القياس الذي يسمى بالقياس الأولى. والأمر يتعلق بتقدير أن الإنسان لم يُخلق في هذه الحياة عبثاً، وأنه حتماً سيرجع إلى الله في حياة أخرى؛ ليؤدي حساب ما عمل في هذه الحياة الدنيا.

وفي هذا يقول القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي ٱلْقُبُورِ﴾[2].

ويقول في آية أخرى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ ٱلَّذِيٓ أَحْيَاهَا لَمُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3]. ويقول

---

(1) سورة الذاريات: الآيتان 20 و21.

(2) سورة الحج: الآيات 5 ـ 7.

(3) سورة فصلت: الآية 39.

في موضع آخر: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[1].

وفي ضوء ذلك يقرّر العلّامة الطباطبائي في تفسيره: أن جميع ما يحصل للإنسان من العلم إنما هو هداية إلهية، وبهداية إلهية. غير أنها مختلفة بحسب النوع. فما كان من خواص الأشياء الخارجية، فالطريق الذي يهدي به الله سبحانه الإنسان هو طريق الحس. وما كان من العلوم الفكرية الكلية، فإنما هو بإعطاء وتسخير إلهي من غير أن يبطله وجود الحس، أو يستغني عنه في حال من الأحوال. وما كان من الأمور المتعلقة بصلاح الأعمال وفسادها، وما هو تقوى أو فجور، فإنما هي بإلهام إلهي بالقذف في القلوب، وقرع باب الفطرة[2]. قال تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾[3] أي لا يترك مقتضيات الفطرة إلا من فسد عقله فسلك غير سبيله.

«ولم يفت القرآن بعد هذا كله أن ينبّه إلى ما للتقليد وتصديق ما يسمعه الإنسان من المأثورات (Traditionsles) من خطر كبير في إفساد تفكيره، وحكمه على الأشياء. لهذا نَعَى القرآن بشدّة الذين يجمُدُوُن على ما كان عليه الآباء والأسلاف من تفكير ورأي، فيمنعون بذلك عقولهم من التفكير الحقّ، والبحث غير المقيّد؛ للوصول إلى الحقيقة. وهذا اللوم الشديد على التقليد والجمود على ما كان عليه الأسلاف، له قيمته الكبيرة في ما يتصل بالمعرفة الحقّة القائمة على أساس صحيح.

---

(1) سورة يس: الآيتان 78 و79.

(2) محمود نعمة الجياشي، المجتمع الديني عند العلامة الطباطبائي، ط1، جعفري، طهران.

(3) سورة البقرة: الآية 130.

وأخيراً، هذا جانب هامّ من جوانب البحث في القرآن لم يتعرض له كثير ممن نظروا فيه، وبخاصة علماء الكلام. القرآن بطبيعته يدعو إلى التفكير؛ بسبب ما اشتمل عليه من أمور الغيب، ودعوته إلى الإيمان بها، وبإعداده بهذا الـ(ماوراء الفلسفة) التي ليس للعقل وحدّه أن يصل إليها. ولعل هذا هو الغرض الأول للقرآن نفسه، ومن ثم يجب أن يكون الغاية من علم الكلام»[1].

(1) محمد يوسف موسى، **القرآن والفلسفة**، ط3، دار المعارف بمصر.

الفصل الثاني

في التديّن الاجتماعي ومعضلات التغيير

- مصادر التغيّر الاجتماعي
- التديّن في حدود التجربة الدينية
- جدل التديّن. . . والعلمنة
- التغيّر. . ما هو؟ وعلاقته بالشروط العامة لعوامل التطور
- أولويّات التغيير والمنظور الإسلامي
- نحو قراءة إحصائية للظاهرة الاجتماعيّة والتديّن الاجتماعي
- التديّن الإسلامي وسنن الهداية

مصادر التغيّر الاجتماعيّ

لعل أخطر ظاهرة تواجه الاجتماع الإسلامي الراهن هي الاصطفاف الحادّ بين المسلمين أنفسهم، الذين اختلفوا، وما زالوا يختلفون على دَوْر الدين في المجتمع بإشكاليات بلغت ذروتها ـ القرن الماضي ـ في الاختلاف على مفهومات التقدم والتغيير، في مشهد من السجالات العقيمة، حيث تمّت صياغة مشاريع ـ التغيير ـ بمنطق الحتميات. . . الحتمية الإسلامية، والحتمية القومية، والحتمية الماركسية. . . وسواها من الحتميات التي تقود المجتمع الإسلامي إلى صيغ وبرامج لا تحتمل الجدل والنقاش. والسؤال: ماذا يقول علماء الاجتماع في مصادر التغيّر الاجتماعي؟ وهل ثمّة منظور إسلامي لهذا التغيّر؟

يكشف مضمون الصراع الاجتماعي عن جانب من أشكال عدم الاتفاق بين الأفراد، واختلاف وجهات نظرهم بعدما كانوا متّفقين أو منسجمين، إنما مع تباين، أو اختلاف مصالحهم أو غاياتهم أو دوافعهم؛ يدخلون في اصطراع ينتهي في نهاية المطاف بهيمنة أحدهم على الآخرين. عندئذ يحصل التغير بوصفه ناتجاً من نتائج عمّا هو سائد

متفق عليه. بيد أن للصراع أشكالاً لا تستتبع بالضرورة إيقاد الحرب أو الاقتتال.

وإذا تعمّقنا في مصادر الصراع الاجتماعي نجد عنصر التسلّط واحداً من أهم عناصره وأبرزها. وإذا تناولنا موضوع النقاش أوالجدال بين فردين سنجد كل طرف يحاول أن ينتهج نهجاً خاصاً به أيضاً قد يكون ذكياً، أو منطقياً، أو عنيفاً؛ في سبيل إقناع الآخر. وهذا ما يسمّيه علماء الاجتماع الجزئي (Micro - Conflict) الذي ينتهي فيما بعد بتغيير أسلوب التفاعل الاجتماعي بينهما لصالح أحدهما. وهناك شكل آخر من أشكال الصراع الاجتماعي الذي يأخذ شكل الخصام، أو الصراع، أو العنف؛ كأسلوب ينمّ عن عدم الاتفاق بين الأطراف حول معيار اجتماعي معيّن، أو قيمة، أو معتقد، أو تنظيم اجتماعي خاص.

لكن علينا أن نوضح أن الصراع الذي يحصل بين الأفراد في عملية التفاعل الاجتماعي؛ لا يؤدي دائماً إلى تغير اجتماعي كبير، أو واسع النطاق، بل جزئي. وأن التغيرات الاجتماعية التي حصلت في المجتمعات الإنسانية كانت نتيجة الصراعات الجمعية؛ أي بين الجماعات والأنظمة، أو المجتمعات أو المعسكرات السياسية، وليس بين أفراده، بملاحظة أن الأحداث الاجتماعية بوصفها نشاطاً يقوم به الفرد؛ لا يمكن فصلها عن تأثيرات الضغط الاجتماعي في كثير من الحالات. وها هنا يجدر بعلم الاجتماع الديني أن يقبض على جدل العلاقة بين الفرد والمجتمع لا سيما في تفسير أي حادثة؛ ما كانت لتقع لولا سلطة المجتمع.

وثمّة حقيقة أخرى تتعلق بمصادر التغير، وهي حدوث الصراع

داخل الجماعة الواحدة (Withing group confict). وتحديداً عندما يحصل شقاق أو اختلاف الجماعة الواحدة؛ ينتهي إلى الفشل في تغيير سياسة الجماعة، أو نظامها الداخلي، أو أحد معاييرها أو أهدافها. وهذا مثال من حالات التغيير المتولدة خلال الصراع الضمني (ضمن الجماعة الواحدة)؛ مثل الحرب الأهلية، الصراعات الأسرية. . . ، وسواها من العوامل التي بحثها كل من: جورج زمل، ولويس كوسر؛ لأنهما درسا الصراعات العدائية داخل الجماعة الواحدة، فتوصلا إلى أن هذا النوع من الصراع الذي يؤدي إلى تغير في مفاهيم الجماعة حول ذاتها، وحدودها؛ مثل مفهوم الخيانة Traitor، والخائن والمرتد عن العقيدة.

وبحسب دوركهايم في رده على اعتراضات الفصل بين المجتمع وأفراده يلفت إلى مثالين أحدهما: مثال الجرثومة الحية المكوَّنة من أجزاء عديدة، ولا نظن أن أحداً يعتقد وجود الحياة في كل ذرة فيها؛ لأن الحياة تكون في الكل لا في الجزء، وثانيهما: مثال البرونز المركب من معادن أخرى كالنحاس، والرصاص، والقصدير؛ إذا مزجت يتألف من مزيجها جسم جديد تخالف خصائصه مركباته. وعلى هذين المثالين يمكن تطبيق هذه القاعدة على الأحداث الاجتماعية، وربما نجد جانباً من هذه النظرية في حديث القرآن عن مسؤولية الإنسان المركبة بوصفه فرداً وبوصفه مجتمعاً. . . حيث لا يمكن تفسير الحوادث خارج محيطها الفردي، ومحيطها الاجتماعي.

وهناك صراع آخر يحصل بين الجماعات الاجتماعية (Between group conflict) يكون عاملاً مقوياً للتغير؛ لأنهم يعتبرون أن صراعهم مع الآخر هو نيابة عن الحقيقة، أو الحقّ ضد الباطل. مثل هذه المواقف

تكون أكثر عنفاً، وعدوانية، واقتتالاً. فالحرب الدينية هي أكثر الصراعات دموية؛ لأنها ترى أنها تتصارع نيابة عن الحقيقة والعدالة. ومن الأمثلة الدّالة على الصراع البيني في الدراسات الاجتماعية؛ هي (صراع الطبقات)؛ مثل صراع الطبقة العمالية والرأسمالية الذي تكلم عنه كارل ماركس؛ بغضّ النظر عن تفسيراته وتأويلاته.

ويضيف عالم الاجتماع الألماني رالف دارندروف إلى هذه الحالة العدائية، فيقول: إذا كان نسق الطبقة من النوع المغلق، فإنّ ذلك يؤدي إلى صراع حادّ أكثر مما يفعله نسق الطبقة المفتوح؛ لذلك يكون التغير في حالة صراع النسق المغلق أوسع وأشمل من التغير الناتج عن النسق المفتوح[1].

وبذلك تواجه نظرية الصراع في مجال التغير الاجتماعي حوائل خاصة؛ في محاولة لشرح الاختلافات بين المجتمعات الصناعية، وغير الصناعية (التقليدية). وقد حاول بعض مناهضي الرأسمالية الجديدة شرح فقر هذه المجتمعات من خلال استغلال المجتمعات الرأسمالية لها، وحرمانها من التطور، وإعاقة نموّها الاقتصادي، وتحديداً تلك التي تمتلك مصادر طبيعية قيّمة؛ مثل البترول.

وبذلك نستنتج أنّ الصراع بجميع أشكاله يكاد يُعتبر المهماز الاجتماعي؛ لأنه يقوم بتحريك المجتمع ليغيره كلياً أو جزئياً. بتعبير آخر؛ إنّ الصراع الاجتماعي هو أحد مصادر التغيير بمعزل عن دوافعه السياسية والاقتصادية والأخلاقية.

---

(1) Babbie, Earl, **Sociology**, Wadswarth Pub. Co. California, 1980, P.P 540 - 549.

وثمّة مصدر ثان للتغير الاجتماعي؛ يحتدم في الأمثلة المأسوية للصراع الاجتماعي الذي يتمخض عن تغيرات اجتماعية عديدة، وعميقة، وشاملة. منها ما وصفه أحد الإستراتيجيين العسكريين الألمان (كلاو سوتز) بأنّ الحرب: ما هي سوى إقناع سياسي عبر وسائل غير سياسية. كذلك يذهب (رايت ملز) إلى أن الصراعات الحربيّة تنتهي عادة بتغيّرات اجتماعية هائلة.

ومن نماذجها المعاصرة تلك (الحرب الباردة) بين الكتلتين الشرقية والغربية التي بلغت ذروتها في حرب فيتنام، ونتائجها الكارثية التي كشفت عن ظاهرة اجتماعية جديدة؛ تمثل تغيراً سيئاً في الحياة الاجتماعية؛ وهي ظاهرة الأطفال ـ الجنود ـ الذين يُجبرون على المشاركة في الأعمال الحربية، كما في إفريقيا، وتمثل صورة بشعة جداً من الممارسات غير الإنسانية، والضغوط النفسية والجسدية، ومخاطر وتشوهات لا حدود لها، يعيشها الأطفال، (وهذا يؤدي إلى مزيد من الأعمال الإجرامية، ومضاعفة عدد المعوقين والمرضى والمشوهين، وحرمانهم من حقوقهم الإنسانية؛ في التعليم والصحة والأمن والحياة).

وما يعنينا من نتائج الحروب، وصلتها بالتغيّر الاجتماعي؛ الإشارة إلى أن المسلمين شهدوا ـ وما زالوا يشهدون ـ أوسع عملية احتلال منذ القرن السابع عشر، والتي تواصل غزواتها الثقافية والفكرية بإصرار واضح على قطع صلة الأمة العربية والإسلامية بهويتها الدينية، وتراثها الإسلامي. ومن المفارقات المؤلمة أن تصبح ظاهرة الاحتلال مشكلة داخلية، تفاقمت بانقسام المسلمين فيما بينهم على سبل مواجهة المحتل؛ ليمتد هذا الانقسام إلى واقع التحديات الراهنة في إشكالات

علاقة المسلمين بالغرب. وقد بلغ هذا الانقسام ذروته لا في المرحلة التاريخية لضياع فلسطين، وإنما في ظهور الانشقاقات الراهنة على مستقبلها.

على أنّ ثمّة مصدر ثالث من مصادر التغير الاجتماعي؛ هو الحركات الاجتماعية التي تعمل على تغيير البناء الاجتماعي بهدف إصلاحه، أو استبداله، أو تصحيح منظوماته الفكرية، والاقتصادية، والدينية.. وقد لاحظ علماء الاجتماع هذا الدور المستمر للحركات الاجتماعية؛ مثل هوبرت بلومر الذي يراها بأنها هي التي تخلق التغير الاجتماعي، وتحققه. بينما يرى توربان 1977 أن الرموز (الكارزما) هي التي تصنع التغير. في حين يجد ابرن مان جيمسون 1991 أن الذين يحققون التغير هم منفذو المشاريع التاريخية. بينما يرى بعض آخر أن الصراع الاجتماعي هو الذي يحقق التغير الاجتماعي؛ لأنه يمثل القاعدة الجماهيرية للحركة الاجتماعية[1].

لقد كان بالوسع ذكر حركة عدم الانحياز التي وضعت المسلمين في قلب حركة عالمية كبرى، والتي أثارت فعلاً اهتمام أبي الحسين الندوي لفترة، واهتمام مالك بن نبي بها حتى الستينات. لكن مسارات الوعي لا تجري على نحو واقعي، أو مفهوم دائماً. ولذلك اتّخذ ذلك الوعي مسارب أخرى أوصلت رؤية العالم لدى المفكرين الإسلاميين إلى حدود المستوى الأول؛ حدود الصورة الكونية، مغزى الوجود والكون، فظهرت تصورات الاستخلاف، والتكليف، والحاكمية، والتي وسمت

---

(1) Sztompka. Pioter, **The sociology of social change**, blackwell Pub, Oxford U.K, 1994. P.P 274 - 278.

الوعي الإسلامي في سياق العقدية، سياق الهوية والرسالة، والخصوصية.

فما عادت مسألة التغيير من أجل التقدم كافية لمعالجة الأشكال، وصار مطلوباً (تحقيق الذات) بالنضال المباشر، وبإعادة بناء التصور، وبتحديد خصائص ذلك التصور؛ سبيلاً للنضال من أجل إنجازه على أرض الواقع. فعدم الارتياح إلى الترتيبات والتركيبات السائدة في العالم على كل المستويات؛ أنتج وعياً مزدوجاً:

الانسياح باتجاه التاريخ من جهة، وعدم الاطمئنان في الوقت نفسه إلى الطهورية الكاملة لذاك التاريخ من جهة أخرى.

في الوقت الذي كان فيه المفكرون الإسلاميون يرجعون إلى استكشاف النهضويين للتاريخ الإسلامي؛ كانوا في الوقت نفسه يبتعدون عن أفكارهم ومسلَّماتهم؛ بوصفها ذات مرجعية غربية. ومن هنا، كان لجوؤهم بإلحاح تأصيلي إلى النصّ نفسه بوصفه كامل الطهورية والعصمة.

وبذلك اكتمل خطاب الحتميات لدى الإسلاميين في الوقت الذي كان يكتمل فيه ذلك الخطاب، لدى القوميين والاشتراكيين؛ في تناغم غير واعٍ مع السائد عالمياً في الحرب الباردة. فالقوميون والاشتراكيون رغم وجودهم في السلطة في العالم الإسلامي، أو على مقربة منها؛ كانوا محبطين ـ أيضاً ـ لعدم الاطمئنان إلى متانة أوضاعهم في الترتيبات الواقعية للعالم .

وهكذا فإنَّ البنية الأساسية لوعي العَقَدِيات والحتميات لدى سائر التيارات الفكرية والسياسية، العربية والإسلامية؛ كانت بجملتها في خلال

القرن الماضي واحدة، وظلّت كذلك حتى مطلع التسعينيات من القرن العشرين. أمّا الصراعات بينها فهي صراعات على ساحة السلطة أو السلطات، وعلى الموقع في دولهم ومجتمعاتهم، وليس نتيجة الاختلاف في رؤية العالم، فقد كانوا جميعاً يناضلون من أجل الانفصال عن العالم بعد أن عجزوا عن الوصول إلى حالة من الرضا عن مواقعهم فيه.

لقد رأى الإحيائيون الإسلاميون دائماً (ربما باستثناء مالك بن بني الذي كان يملك تصوراً استقلالياً آخر) أنّ الترتيبات العالمية التي تبدو على درجة كبيرة من الانقسام ليست منقسمة في الحقيقة، بل هي موحَّدة في مواجهتهم. أما القوميون واليساريون، فقد وضعوا أنفسهم في صفّ أحد الانقسامين لفترة قصيرة، ثم ما لبثوا أن تحولوا باتّجاه النضال الشامل مثل الإسلاميين؛ من أجل تحقيق الذات التي لم تجدّ هويتها إلا في الانفصال.

كذلك حدّد كل من تيرنر وكيليان الحركات الاجتماعية: على أنها فعل جمعي، لها القدرة على دفع عملية التغيير الاجتماعي على مراحل تطورية متقدمة، أو مقاومتها، أو عدم مساعدتها في الوصول إلى مراحل تطورية متقدمة.

بينما حدد «فيبر» دافع انتماء الأفراد للحركة الاجتماعية بالنقاط التالية:

1 ـ هدف الحركة، 2 ـ المواقف المشتركة، 3 ـ علائق القرابة والحضور الاجتماعي النوعي، 4 ـ توقعات الأفراد.

ويلفت كثير من الباحثين إلى أسباب نشوء الحركات الاجتماعية، بوصفها تعبيراً عن غليان الغضب والاحتجاج، وذلك بفعل:

1 ـ المحن الاجتماعية، 2 ـ الإجهاد أو الإرهاق الاجتماعي، 3 ـ عدم الرضى الشخصي، 4 ـ تنوع البدائل في العمل الجمعي.

وتصويبها على النحو الذي يقودها إلى تأسيس حركات سياسية، حركات ثقافية اجتماعية، حركات دينية صوفية، حركات تبحث عن التباين العلماني.

وحيث تتعدد مشاريع النهوض والإصلاح في حراك اجتماعي، سياسي، ديني، ثقافي. فذلك من شأنه أن يثير (فوضى المشاريع) المتباينة، ما لم ينطلق من قاعدتين:

إحداهما: قاعدة التنافس على الخير، وترسيخ قيم الحقّ بالاختلاف.

وثانيهما: قاعدة احترام القانون، والمفاهيم المعيارية التي تحكم برامج الإصلاح والتجديد.

ومن مهمات علم الاجتماع الديني أن يدرس بعمق علمي وميداني كامل التأثيرات المكوّنة للرأي العام ـ الديني ـ وتصوراته وعواطفه وأحواله النفسية. فإذا كان المجتمع جسداً حياً يخضع لنفس القوانين التي تنبض بها الأجساد الحية بحسب ـ سبنسر ـ فإنّ الضرورة العلمية والمنهجيّة تفترض تأسيس علم النفس الديني، وتأكيد روابطه بعمل الاجتماع الديني، ولاسيما في مجال البحوث والدراسات المتصلة بمفاهيم الجبر الاجتماعي.. والسببية الاجتماعية، وعوامل الارادات الدينية في صنع الاحداث الاجتماعية، والسياسية.

وهنا تجدر الملاحظة الجوهرية على الأثر الديني، وتوظيفاته السياسية في مختلف أشكال الصراع الاجتماعي. فيما يظهر من دراسة

ماكس فيبر حول أثر قيم البروتستانتية الجديدة ومعتقداتها على النظام الاقتصادي في أوروبا، أن المعتقدات وتلك القيم، قد ساهمت في تطوير النظام الرأسمالي بشكل مباشر، أيضاً، أن الأخلاق الكنفوشوسية قد أثرت على النظام البيروقراطي في الصين؛ ما أدى إلى تغير الحياة الاجتماعية فيها. وفي الوقت الراهن نجد أنه من الصعب جداً فصل الأيديولوجية الاشتراكية والرأسمالية عن التغيرات التي تحصل في المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية.

على أنّ هناك مصادر أخرى لبعض التغيرات الاجتماعية، وهي بعيدة عن التحكم البشري، خاصة الأحداث الطبيعية؛ كالزلزال، أو الانفجار البركاني، أو الجفاف، أو القحط، أو الموجات المدّية وغيرها.. وبذلك تتسع مصادر التغيّر من داخل الإرادة الاجتماعية، وخارجها؛ ليصبح السؤال من منظور ديني قرآني هذه المرة عن العلاقة، أو العلائق التي تربط ظاهرة التأثير المتبادل في ضوء علاقة الإنسان بالله، وعلاقته بالكون، وانعكاساتها على التغيّر الاجتماعي سلبياً أو إيجاباً.

بملاحظة أن هذه الحضارة المعدنية قد ألقت بظلالها على فساد المجتمعات فكراً، وسلوكاً، ولم تفلح الثورات الثقافية والتكنولوجية، في تحقيق شروط التغيّر الاجتماعي نحو عالم أفضل، لا مكان فيه للظلم والعدوان.

وما من شكّ في أن الانفجار السكاني الذي يمتدّ إلى أربع جهات الأرض؛ قد ترك تأثيراته الواضحة في ظهور مشكلات المجاعة، والقحط، والفقر، وأوبئة الطاعون المفتوحة على حروب لا تكفّ عن جنونها.

كذلك يأخذ الانفجار السكاني في العصر الراهن مساحة كبرى بعد الحرب العالمية الثانية؛ ليمتد التغيّر إلى سلوك الناس، فالمدن أصبحت على شكل نبات الفطريات التي تلوّث البيئة في أرجاء تظهر معها البطالة والمجاعة؛ العنوان الأبرز لأزمة الحضارة، والاجتماع الإنساني المهدّد بسبب ما كسبت يداه؛ بمزيد من الحروب والنزاعات، تلك التي أفرزت مشاكل اجتماعية عديدة؛ مثل انشغال الأم خارج منزلها، وابتعادها عن تربية أبنائها، وانحراف هؤلاء الأبناء بسبب هذا البعد وذلك الانشغال، وارتفاع معدل الطلاق، والإدمان على المسكرات والمخدرات؛ بسبب ارتفاع معدل دخل الفرد، ومقدار رفاهيته، ثم الهجرة ومشاكلها الثقافية والاجتماعية، وارتفاع نسبة الجرائم؛ بسبب الاختلاف الطبقي، وانتشار ظاهرة التفرد أو العيش المنفرد الناتج عن تسطح العلاقات الاجتماعية، وتقطع الأواصر الأسرية، وتباعد الأماكن الجغرافية بين أفراد الأسرة الواحدة، وظهور جرائم بدون قتلى؛ كالإجهاض، والسحاق، واللواط، ولعب القمار، وإساءة تربية الأطفال، وجرائم المهنة (الأطباء ـ المحامون) وسواهم. وبذلك يكون (الانحلال الأخلاقي) كأحد أثمان، أو تكلفة التغير الاجتماعي الجبري[1]. وأيضاً بسبب الحروب والصراعات التي تفاقمت وكرست ظاهرة نزوح البشر القسري هروباً من الاضطهاد، أو الصراع المسلح، أو العنف السياسي التي ترافقت مع تلك الظاهرة. وهذه المشكلة قديمة قِدم الزمن، وكما أن هناك هجرة تحصل بسبب الاختراعات، والنمو السكاني المطّرد، والحركات الاجتماعية

---

(1) انظر: الدكتور معن خليل العمر، **التغير الاجتماعي**، الطبعة الأولى، دار الشروق (عمان ـ الأردن)، 2004.

المتطرّفة التي تجبر المثقفين والعلماء على الهجرة إلى أماكن تحترم كفاءاتهم العلمية، وقدراتهم العقلية، وعطاءاتهم القيّمة، تلك تسمى بهجرة المثقفين أو هجرة العقول.

والسؤال الآن: ماذا يقول الدين في التغيّر الاجتماعي؟ وما موقف المتدين من تحولاته؟ بملاحظة أن المعادلة الإسلامية في مسألة التغيير تكمن في تلك العلاقة السببية بين تغيير الأنفس، وتغيير المجتمع، وأن تغيّر المجتمع رهن بتغيير الأنفس. وهذا لا يمكن أن يتمّ، إلا بوسائط التربية والتعليم، فيما يظهر من قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1].

وفي آية ثانية: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2]. غير إنّ هذه المعادلة القرآنية تتطلب تفسيراً موضوعياً لطبيعة الأنفس، وطبيعة المجتمع، مع الوقوف على القوانين الناظمة لجدل الإنسان، والواقع. وما تزال معرفتنا بهذه القوانين هي الموضوع الأهم لدراسة فلسفة التغيير من منظور إسلامي. في ضوء بحوثنا الواعدة عن تحديات الواقع وشروط الحل.

---

(1) سورة الرعد: الآية 11.

(2) سورة الأنفال: الآية 53.

التدين في حدود التجربة الدينية

يلفت القرآن الكريم إلى ثبات السنن الإلهية في الإنسان والكون، هي كتجلٍّ لآياته الحاكمة في نظام الوجود والحياة، بصريح الآية الكريمة: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ [فاطر: 43]. وبصدد تفسير هذه الآية يذهب الفقيه جوادي آملي إلى أن: «التبديل هو تغيير القانون، أما التحويل فهو التداخل في تطبيقه. كأن يكون العذاب من نصيب قوم، فيجعله نصيباً لغيرهم، أو تكون نعمة لقوم، فتعطى لغيرهم. فليس بوسع أحد أن يحدث تغييراً في القوانين التي وضعها الله سبحانه لحركة المجتمعات البشرية. (ويضيف سماحته) إن الآيات التي تبين السنن الإلهية على قسمين:

الأول: تلك الآيات التي تدلل بعد ذكر حادثة خاصة ـ أن هذه المسألة بمثابة أصل عام في مجتمع الأمم.

الثاني: تلك الآيات التي تتحدث عن سنة دائمة قبل ذكر الحادثة في موضوعها الخاص، ثم تذكرها مصداقاً لتلك السنّة.

ما يسنّه الله (عزّ وجل) إذاً ثابت، وغير قابل للزوال. ومعرفة السنن

التي دعا القرآن إليها لا تُدرك بالحواس ـ فحسب ـ بل هي مسؤولية التفكير الإنساني»[1]، وتدبره في آيات الله وسننه التي لن نجد لها تبديلاً، ولا تحويلاً.

ومن تلك السنن سنته سبحانه وتعالى في أنبيائه، ورسالاته، وفي جوهرها أنها دعوة للهداية والحياة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[2]. والمجتمع الحيّ هو الذي يستقبل بذور الحياة، فيحتضنها لتخضّر نمواً وثمراً.

غير إن هذه الخصوبة تقتضي عناية حيوية من إرادة المجتمع الحيّ نفسه. فإذا تعرّضت هذه الإرادة لأية إصابة من إصابات الشلل، أو الموت، فإنّ هذه الإصابة لا تمسّ (سنة الله)، وإنما تنحصر دائرتها في الإرادة البشرية التي لم تستوفِ شروط الاحتفاظ بها حيوية فاعلة. وفي مقدمتها شرط التعاون والتكامل من أجل معنى الحياة، في ما يظهر من المثال القرآني عن محمد(ص)، وأصحابه (رض): ﴿سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾[3].

وتلك هي صورة المجتمع الحيّ «الذي تكون علاقات أبنائه ببعضهم، قائمة على أساس القيم السليمة، والعمل الصالح. فالعلاقات

(1) آية الله جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، الطبعة الأولى، دار الصفوة، بيروت، 1417هـ 1996م، ص 280.
(2) سورة الأنفال: الآية 24.
(3) سورة الفتح: الآية 29.

هي أهم شيء في تكوين المجتمع(الحي). أما المجتمع الذي تكون علاقاته قائمة على أساس العنصرية، والاعتبارات العشائرية، والمصالح المادية، والإقليمية، فيكون كالجسد الميت الذي لا تلبث بكتيريا البغضاء، وميكروبات العداوات المستشرية فيه، أن تحلّله ليتحول بموته إلى تراب»[1].

ومن وجهة نظر قرآنية، فإن شروط الحياة النبيلة تمرّ منذ المبتدأ على قاعدة التوحيد في بناء الإنسان وجوداً، وبقاء، وغاية. وروافد هذه القاعدة؛ هي الشهودية، والعمل الصالح، والتعاون، وبسط العدل، ورعاية الحقوق، وإقامة التكافل، وإعداد القوة بجميع مصادرها، ونظم الاجتماع بالتقوى والمساواة، والتواصي بالحقّ، والتواصي بالصبر، والاستقامة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد النفس، ومدافعة العدو، والإحسان والبرّ، وتعميم الخير، وإفشاء السلام في العالم كله.

وفي وصية الإمام علي بن الحسين السجّاد (ع) للزهري: «أما عليك أن تجعل المسلمين ـ والمؤمنين ـ منك بمنزلة أهل بيتك، فتجعل كبيرهم بمنزلة والدك، وتجعل صغيرهم منك بمنزلة ولدك، وتجعل تربك بمنزلة أخيك. فأي هؤلاء تحب أن تظلم؟ وأي هؤلاء تحب أن تدعو عليه؟ وأي هؤلاء تحب أن تهتك ستره؟»[2].

وقال الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) : «ليس منا من لم يرحم

---

(1) محمد تقي المدرسي، المجتمع الإسلامي متطلباته وأهدافه، دار الكلمة الطيبة، الطبعة الخامسة، 1412هـ 1992م.

(2) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 49.

صغيراً، ولم يوقّر كبيراً». ثم يقول (ع): «ولا تكفّر الذنب تكفره التوبة». ثم ينهى (ع) عن القطيعة، فيقول: «صلوا في عشائرهم، واشهدوا جنائزهم، وأدوا الأمانة إليهم، وعليكم بحجّ هذا البيت، فأدمنوه. فإنّ في إدمانكم الحجّ، دفع مكاره الدنيا عنكم، وأهوال يوم القيامة». ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾[1].

ومن السنن الإلهية في التقوى أن يصان بها البنيان الاجتماعي، ومن دونها ينهار: ﴿أَفَمَنۡ أَسَّسَ بُنۡيَٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقۡوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٍ خَيۡرٌ أَم مَّنۡ أَسَّسَ بُنۡيَٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٖ فَٱنۡهَارَ بِهِۦ فِي نَارِ جَهَنَّمَۗ﴾[2].

والسؤال: ما هو دور التدين المعاصر في إحداث التحوّل المرتجى في المجتمعات التي تبحث عن خلاصها بالدين؟

بالتالي هل الدين هو مصدر قوّة اجتماعية لتحوّل إيجابي، أم هو عاملٌ يُفضي إلى نزاعات؟

إنّه سؤال، لا بل أسئلة الجواب عليها يقتضي الاستعانة بدراسات معمّقة، ودراسات متعدّدة الاختصاصات (من العلوم الدينية إلى العلوم الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وغيرها.....).

مع ذلك، فإن بالإمكان صياغة إشكاليّات حول هذا السؤال، وتقديم فرضيّات، وأفكار، بمقاربة أولية.

أكان حُكمنا على الدين في نهاية المطاف بأنه عامل توحيد، أو عامل

---

(1) سورة المائدة: الآية 8.
(2) سورة التوبة: الآية 109.

تفرقة، مصدر قوة أو مصدر ضعف، فإن الحقيقة الثابتة حتى اليوم تجعلنا نجزم بأن الدين هو في جميع الأحوال عنصر أساس في تكوين المجتمعات البشرية، وفي صيرورتها. فحتى نهاية القرون الوسطى شكّل الدين النواة الصلبة في جميع الثقافات.

وبالتالي، لعبت السلطات الدينية دوراً أساساً ليس في الشؤون الروحية لأتباعها فقط، بل في شؤونهم الدنيويّة أيضاً. أما مع نشوء ما يُسمى بمرحلة (الحداثة) حتى أيامنا، فالدين ما انفكّ يلعب دَوْراً ما في حياة الشعوب، ولو كان مقموعاً، أو مضطهداً، أو مهمَّشاً، بل حتى ولو كان التدين طرفاً في مشكلات الدين، والمجتمع.

وقبل الحديث عن الدور السلبي أو الإيجابي الذي قد يلعبه في مجتمعاتنا اليوم؛ لا بدّ من الإشارة إلى بعض الالتباسات التي تتناقلها الأدبيّات، والتي تعالج مثل هذا الموضوع، وتنغرس في الرأي العام الشعبي مولّدة بذلك ردّات فعل اجتماعية، وسياسية، وثقافية؛ غير مؤسَّسَة على معرفة موضوعية .

من تلك الالتباسات ما يتعلق بالنظرة إلى الدين كدين، ومنها ما يتعلق بعلاقات الأديان بعضها ببعض، ومنها ما يتعلّق بعلاقة العلمانية بالدين، ومنها ما يتعلّق بعلاقة الأديان بما سميّ اليوم بـ(العولمة)، إلخ. . .

من الخطأ الشائع المتداول جداً إذاً، أن يتحدّث المرء ـ أكان مثقفاً أم لا ـ عن دين ما، وكأنه كيان قائم بذاته، محدد المعالم، مكوَّن تكويناً نهائياً. ففي هذا المنظور يُنتزع الدين من تاريخه؛ أي من أصوله، ونشأته، وتطوره، وتعرّجاته، وتفرعاته، ومن العوامل غير الدينية المحضة التي ساهمت في تكوينه وفي تطويره.

قد يبدو الأمر بديهيّاً ومسلَّماً به، لكن الحقيقة أن هذا الالتباس حاصل، لاسيّما عندما يتحدّث بعضهم عن حضارات قائمة على أديان، وعن صراع تلك الحضارات أو تكاملها، وعن سمات شعوب بكاملها نشأت من اعتناقها هذا الدين، أو ذاك حيث يوشم شعب بالإرهاب، ويصنف في خانة الشرّ بسبب من دينه، وآخر يُكرَّس متحضِّراً، وآخر متخلفاً، وكل بسبب دينه، وإلى ما هنالك من أحكام مسبقة، وأفكار مخطئة ومتداولة.

والسؤال هل يستحيل على الباحث في أحوال الاجتماع الديني أن يقوم بتجارب، ودراسات كالتي يلجأ إليها عالم الكيمياء والطبيعة.؟. هذا هو الامتحان الأكبر لعلم الاجتماع الديني، وتطبيقاته على أرض الواقع، وهذا ما أدّى بعدد من المفكرين وأشهرهم ـ ستيورات ميل ـ إلى القول باستحالة التجربة في العلوم الاجتماعية. وعندي أن مفتاح الإجابة يجب أن يبدأ من مجالين أحدهما: تعريف علمي موضوعي لما هي التجربة الدينية، وثانيهما: رصد نتائجها والتحقق من صحة النظريات موضوع البحث، وبمثل ما ميّز ـ كلود برنار بين خلل تحدثه يد الانسان، وخلل تحدثه يد الطبيعة، إذاً النتيجة واحدة، ويجب أن ندرس وبشجاعة علمية ذلك الخلل الإجتماعي الناجم عن تطبيقات النص الديني، والخلل الاجتماعي الناجم عن بعض دلالات النص الديني نفسه. فالعصر الحديث هو عصر الفلسفة العلمية أو الفلسفة التجريبية على حد تعبير الفيلسوف ـ راي ـ[1].

---

(1) د. يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع، ص42.

جدل التدين والعلمنة

إذا ما تناولنا مسألة العلاقة ما بين الدين، و«العلمانية»؛ وجدنا أن الالتباس حول النظرة إلى الدين يتكرّر هنا في النظرة إلى العلاقة ما بين الدين والعلمانية. لقد قيل، وما زال يقال: إن المسيحية كدين تفصل ما بين السلطتين الزمنية والدينية؛ ارتكازاً على قول السيد المسيح: «أدّوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله».

وبالتالي، فإن العلمانية التي هي في أهمّ وجوهها استقلالية الشأنين: الزمني والديني أحدهما عن الآخر هي أكثر ملاءمة للدين المسيحي[1]».

وقيل، وما زال يقال بالمقابل: إن الإسلام هو ـ حسب المقولة الشهيرة ـ «دين ودنيا» ـ أي أنه دين يستند إلى الوحي الإلهي لينظّم شؤون العقيدة، وما يتعلّق بالله والآخرة، إضافة إلى شؤون الحياة ـ الزمنية ـ الفردية والجماعية وفق ما يقتضيه الشرع.

من جهة أخرى قيل: إن المجتمعات الغربية معلمنة، وقد بدأت

---

(1) رياض جرجور، مجلة المعارج، العدد 58، 2005م ـ 1425هـ.

مسيرتها نحو العلمنة مع بداية «عصر الأنوار»، وتوّجتها في بدايات القرن التاسع عشر، حتى إنها اليوم قد دخلت عصر «ما بعد الحداثة». وهكذا، فإن تلك المجتمعات الغربية قد حصلت (من جرّاء علمنتها بعد أن نزعت عنها معاداتها للدين، وللإكليروس، وتبشيرها بالإلحاد، محوّلة هذا الإلحاد الرسمي إلى موقف حياد إيجابي نحو الأديان)، وبعدما حصدت قيماً هي من ركائز المجتمعات الحديثة؛ مثل قيم الديمقراطية، والحريّة، والتعدّدية الدينية، والعقلانية، والمساواة. . . .

وبالمقابل قيل، وما زال يقال: إن المجتمعات الإسلامية عاجزة (بسبب الدين الإسلامي الذي يأبى أن يفصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية، وبالأخص الشأن الديني عن الشأن الزمني في حياة الناس) عن أن تدخل في الحداثة، وتواكب ركب التطور والتنمية، وأن تحقق المساواة ما بين الناس عندما يختلفون في انتمائهم الديني، وحتى ما بين الرجل المسلم والمرأة المسلمة. . . .

إن هذه الصورة لا تتطابق كلياً مع الواقع والتاريخ، وهي مبنيّة على ثنائيات مبسَّطة ومشوِّهة للواقع، عدا عن أنها من رسم الغرب بشكل أساس. فهذا الأخير إبّان حملاته الاستعمارية، وفي سبيل بناء وتوطيد رأسماليته، ومن ثم إمبرياليته؛ راح مستعيناً بمستشرقيه يقسم العالم إلى قسمين متعارضين: عالم يتقدّم ويتطور ارتكازاً على حضارته المسيحية التي لا تعارض القيم العلمانية المذكورة أعلاه، وعالم سُمي «متخلفاً»، أو «ثالثاً»، أو من باب الكياسة «نامياً»، يمنعه دينه من التقدّم. أما الواقع، فإنه لا يتطابق كلياً مع هذه الصورة التبسيطية والمشوَّهة .

الواقع هو: أولاً، إن العلمنة الغربية كانت مسيرة متعارضة ـ وما

زالت إلى حدّ كبير كذلك حتى اليوم ـ مع المسيحية كدين، ومع المسيحية كسلطة دينية استأثرت لقرون بالشأنين الروحي والزمني. والواقع هو: ثانياً، إن مسار العلمنة الغربية لم يتحقق بهذه البساطة، فهو مسار متعرّج متذبذب، معقّد طويل، وغير ناجز. فهل ننسى على سبيل المثال حرب «المائة عام» التي كان أساسها طائفياً، والتي كانت تقف في وجه «التعددية الدينية»؟ واليوم ما زالت نيوب الطائفيّة تعشش في قلب المجتمعات الغربية المسمّاة علمانية. فالفصل التام ما بين الدين، والدولة حديث العهد جداً. وهناك صراعات في قلب المجتمعات الغربية ما بين شرائح مختلفة، منها من يريد أن تتطبّع القوانين المدنية الملزمة للجميع بالشرائع المسيحيّة، وبعض تلك الشرائح يحنّ حتى للعودة إلى «الدولة الدينية»، ومنها من يناضل للاحتفاظ بمكتسبات العلمانيّة.

والواقع هو: ثالثاً، إن الإسلام ليس إسلاماً واحداً موحَّداً، بل إسلامات، جغرافياً، وثقافياً، وتاريخياً. وإذا أردنا من باب التبسيط أن نسميه إسلاماً، إلا أننا لا نستطيع أن نختزل تاريخه الطويل بهذه، أو تلك الحقبة، وبهذه، أو تلك الجماعة.

إن الإسلام التاريخي لم يكن قطّ في اتّجاه خطّيّ، ولم يحمل الذين اعتنقوه، وآمنوا به ثقافة واحدة يفرضونها على جميع من يشاركهم في العقيدة والإيمان. إنه متعدد الثقافات، ويحمل أبواباً عديدة ـ أحدها باب الاجتهاد ـ تسمح لمعتنقيه بالولوج إلى عوالم متعددة ومتنوعة، ومنها عالم الحداثة. وإذا كان الإسلام التقليدي قد أبدى تحفظاً حيال ما سُمِّيَ بعالم الحداثة؛ فذلك لأن هذا العالم قد استأثر به الغرب، وطوّعه لخدمة مصالحه المادية، والاقتصادية، والثقافية، والسياسية، والعسكرية.

وهنا تجدر الملاحظة، إلى ضرورة الكشف المنهجي عن المشتركات الاجتماعية، والأخلاقية، والعقدية بين الأديان؛ لنتفق على دورها الرسالي. ومنها الإسلام؛ في تطوير المجتمعات نحو إشاعة القيم السامية؛ كقيم السلام، والعدالة، وليس في تطييف المجتمع، وتأجيج الصراعات الدينية، والمذهبية. ولاسيما إزاء التحديات الراهنة، التي تواجه الأديان التوحيدية؛ في ظل نظام عالمي جديد سُميَّ بنظام «العولمة».

هذا، ولقد اتضحت في السنوات العشر الأخيرة بعض المعالم الرئيسة للعولمة. ولا مجال هنا لتسميتها، وتحليلها، وبالأخص لتحديد أولويات معالمها، وأهميتها، وسلبياتها، وإيجابياتها. أعتقد أننا مجمعون على «حد أدنى» من معالم العولمة. ولربما دخلنا حقبة جديدة، ستأخذ فيها العولمة مسارات، لم نكن نتوقعها، ونجهل نتائجها ومآلاتها في الحقيقة.

أياً يكن من أمر، وفي جميع الأحوال، نعتقد بأن التدين المبني على قيم الوحدة الاجتماعية، وبنيانها المرصوص؛ عليه أن يلعب دوْراً. ويجب أن يكون هذا الدور إيجابياً في هذه المرحلة بالذات. فإذا كان صحيحاً أنه من الأسباب الرئيسة لظهور العولمة، وسقوط الأيديولوجيات، ومنها الأيديولوجية الأممية التي كانت متمثلة بالشيوعية، وحتى سقوط الأيديولوجيات القومية الشوفينيّة الضيقة.

وإذا كان صحيحاً أن العولمة ترافقت بما سُميَّ «عودة المقدس»، أو عودة التدين، فالأديان، ولاسيما الأديان التقليدية أمام تحدّيات كبيرة وامتحانات عسيرة. وقد تفشل بمجابهة التحديات، أو تنجح، فتخفف

من نتائج العولمة السلبية، لا بل تعطيها روحاً محييّة. كذلك فإن الأديان في هذه المرحلة أمام تحديات للأسباب التالية:

أولاً : تبيّن أن سقوط الشيوعية قد أدّى في بلدان أوروبا الشرقية إلى عودة للتديّن تماهى فيه الدين، لا بل المذهب، مع القومية الضيّقة، وعلى حساب روح الدين الذي هو التسامح، والإخاء الإنساني، والمحبة، والسلام.

ثانياً : لأن العودة إلى التدين، أو «عودة المقدس» تحمل في طياتها الْتباسات عديدة أهمّها أن هذه العودة قد تكون صحوة دينية. لكن هذه الصحوة، وتحت تأثير ثورة الاتصالات أو العولمة الإعلامية، قد تحمل الناس ليتعاملوا مع الدين كما يتعاملون مع النمط الاستهلاكي الرائج اليوم. فتصبح الأديان، والمذاهب، والملل، كمخزن تجاري كبير؛ يدخله المرء، ويختار منه «السلع «التي تناسبه، ويعدلها في كل مرّة تستهويه سلعة أخرى.

ثالثاً : ماذا سيكون موقف الأديان التاريخية والكبرى من الاتجاهات الدينية التي ترافق العولمة، وأعني بها هنا اتجاهات ثلاثة :

(1) اتجاه التدين «الرخو» غير المقيد بالمؤسسات الدينية الرسمية، وأفكارها، ونظمها، وطقوسياتها.

(2) اتجاه التدين الحرفي (أولئك الذين يعبدون الله على حرف) فيما نراه من حركات التعصب الديني التي تضيق بالتنوّع والحوار، وتدور أفكارها حول التأكيدات والحقائق القاطعة.

(3) الحركات الدينية الكارزمية الجديدة، والتي تتكاثر يوماً بعد يوم يذبل بعضها بين ليلة وضحاها، وينمو بعضها الآخر فجأة،

وبعض منها ينشأ من خلال «مواقع إلكترونية» على شبكات الإنترنت... في فوضى من الفتاوى والاجتهادات بملاعب التأويل الديني، والتأويل المضاد الذي يصادر الأمل في أن تكون وحدة الدين في جوانبه الاجتماعية، والأخلاقية؛ منطلقاً لمشروع عالمي للخلاص، والتغيير.

وفي مدى هذا الواقع الديني البائس، لا يسعنا إلا أن نرد الاعتبار لبرامج تصحيح علاقة المتدين بدينه في ضوء تصحيح مفهوماتنا عن كرامة الإنسان، وحريته في تقرير مصيره. وهاهنا يجب ألا نخشى على الأديان، وألا نخشى من الأديان، لربما علينا أن نخشى ممن يستخدمون الأديان وقوداً في إذكاء الصراعات السياسية، والاقتصادية.

لذلك يتحتّم على ذوي الحرص على الأديان أن يشترعوا له دوْراً يحقق أنسنة الإنسان أكثر فأكثر؛ الإنسان الفرد، والجماعة، وأن يشيعوا قيم السلام، والمحبة، والعدالة، والمساواة، وأن يحصنّوا المؤمنين؛ ليقولوا للناس حُسناً ببلاغة أدب الحكمة، والموعظة الحسنة .

وقد يتحقق ذلك إذا مارس المؤمنون باستمرار النقد الذاتي على تصرفاتهم، وردّات فعلهم المنسوبة إلى التدين. وكذلك إذا تمسّك المتدينون بالإيمان الذي هو هذا النزوع نحو الله، نحو المطلق، وأضفوا صفة النسبيّة على التدين المذهبي، والطائفي؛ بكونه تعبيراً ثقافياً عن الإيمان آنذاك لا يخافوا إذا رأوا تعابيرهم تأخذ مسارات جديدة في خضمّ ثقافات العصر الجديدة ليس بعقلية تلك الثقافات، بل انطلاقاً من دينهم، يمارسون وظيفته «النبويّة»، ومن منطلق إيمانهم الواحد، المضيء بمعنى الكلمة الطيبة والشجرة الطيبة.

التغيّر.. ما هو؟
وعلائقه بالشروط العامّة لعوامل التطوّر

ثمة أخطاء شائعة في علم الاجتماع الديني الغربي تجعل من تطور الدين وتقهقره قانوناً مرتبطاً بقوانين التطور، والتغيير، حيث الدين مجرد ظاهرة تابعة لمختلف الظواهر الاجتماعية، ومن تلك الأخطاء الشائعة:

أولاً: إطلاق ظاهرة التدين، وتعميمها بوصفها نتاجاً من تاريخ الفكر البشري في ارتقائه من الطور اللاهوتي، مروراً بالطور الميتافيزيقي؛ ليصل أخيراً إلى الطور الوضعي كما في نظريات أوغيت كونت.

ثانياً: الترويج لفكرة نهاية التاريخ الديني واضمحلاله في المدى المنظور للتطور؛ وذلك بفعل انفصال السياسة، والاقتصاد، والثقافة، واستقلالها عن الدين في المجتمعات الغربية، وإسقاط نفس الحالة على ما سواها من المجتمعات.

ثالثاً: ربط معادلة انحسار الظاهرة الدينية بتجاذبات الانتقال الاجتماعي من البداوة إلى الحضارة، واختلال المشاعر الدينية باختلاف الواقع الطبقي للاجتماع الإنساني بعامة، ودون أي تفحص في ما هو نسبي وما هو عام في الظاهرة.

رابعاً: لا يكاد الباحث الاجتماعي سباتيه Sabatier يخالف زملاءه، إلا أنه يعتبر أن الأديان باستقلالها عن سائر الوظائف الاجتماعية؛ قد ارتقت جداً؛ لأنها رمت عنها ما كان يشوب صفاءها، ويكدر ماءها وعنده إن الديانة توصلت إلى التوحيد بعد الشرك، وانتقلت من الظواهر إلى البواطن، ومن الذبائح الحيوانية إلى التضحية الغلبية؛ لتتوصل أخيراً إلى أجلى المظاهر الدينية: إلى التصوف؛ ولكن هذه النتيجة ليست بدليل قاطع على تقهقر الدين في المجتمعات الراقية، لأن الفرد فيها يعود إلى الدين كلما شعر بعجز الحضارة المادية عن تلبية سعادته، وبحسب الدكتور يوسف شلحت، ودراسات برغسون ـ فإننا إزاء سؤال التطور الديني أمام قانونين متكافئين يكمل أحدهما الآخر، فلا رقي تام، ولا تأخر تام في واقع الظاهرة الدينية. وعندي إن قوانين التطور في الاجتماع الانساني لم تكتمل بعد؛ لأنها لم تتوقّف وليس بوسعها ذلك على المعيار الفكري، والاجتماعي، ولا سيما في ما يتصل بحالات الافراد.

يتقدم الزمن، ويتغير، وكذا الحال مع عمر الإنسان، وحتى المجتمع يترافق مع هذه التغيرات. وذلك من خلال تغير أدوار المراحل العمرية للإنسان عبر تواتر الأحداث الاجتماعية التي تتجسد بالظواهر، والمشكلات، والاتجاهات، والمواقف. لكن حركة الزمن تكون أسرع من مساراته، وتحولاته الدورية، وذلك بسبب: التلكؤ في حركته وجسامة أثقاله، وتشعب جماعاته، وتنوع مراكز القوة فيه، خصوصاً في الثقافة الاجتماعية، وفي تعدد وتنوع احتكاكاته مع المجتمعات الأخرى.

ما يعني أن المجتمع لا يملك ـ شرط الاستقلالية ـ التي تسمح له بالنهوض، وفق آماله المتعثرة.

ومن هنا، تتباين حركات الوعي بالمسؤولية في استجابتها للمؤثرات، والقوى الضاغطة عليها. واستناداً إلى ذلك، فإن خطوات البناء تكون بطيئة لا تتناسب طرداً مع سرعة حركة الزمن، أو التحولات الدورية العمرية للإنسان. وإزاء هذا التأخير تتولد مشكلات، وإشكالات، وظواهر، وحالات؛ يجب أن تكون موضوعاً للدراسة، والمعالجة في ضوء جدل العلاقة المفتوحة بين الجيل القديم، والجيل الجديد الباحث عن سبل معايير تتناسب، أو تنبثق من إرادته، وعقليته الشابّة المتجددة؛ لتخدم طموحاته، وتساعده على شقّ طرق حياته دون الاعتماد على معايير بَلْوَرَها الجيل الماضي.

هذه المحاولة تكون محفّزة لتبنيّ كل ما هو ابن عمره، حتى ولو كان متعارضاً مع ما هو سائد في محيطه الاجتماعي؛ لكي يعيش مع روح عصره. وأمام هذه الإعاقة والتحفيز تنشأ الفجوة الاجتماعية التي تعيق البناء، والتقدم.

هي حالة طبيعية تحدث مع كل تغير يتطلب تخلياً، وتبنياً في الوقت نفسه؛ كي لا ينغلق المجتمع عند أسوار طفولته.

فالطفل عندما يتقدم نحو مرحلة الشباب عليه أن يتخلى عن متطلبات مرحلة الطفولة، وسلوكياتها، ورغائبها، ويتبنى تصرفات مرحلة الشباب، ورغباتها، ومعاييرها، وقيمها؛ لتحلّ محلّ الطفولة التي تركها.

وثمّة حقيقة، هي أنّ لكل تغير اجتماعي إرادة، وهدفاً قيّماً، ورؤى، يجري على منهاجها التغيير الواعي الهادف؛ لكي لا نتورط بمقولات الحتميات التاريخية التي تخطف عنصر الإرادة الإنسانية، والتي

تواجه في بعض المفاصل المصيرية تحدي تصحيح حركة التاريخ نفسه تصحيحاً مغايراً لفكرة عالم الاجتماع الفرنسي (إميل دوركهايم) للتغير الاجتماعي، والذي استقاه من تحليل سلوك الفرد الاجتماعي عندما وجده متضمناً حياته الماضية، والحاضرة؛ لأن سلوكه (في نظر دوركهايم) عبارة عن سلسلة تبدلات، وتحولات زمنية، ثقافية اجتماعية، تمتد جذورها إلى الماضي البعيد والقريب معاً، ثم يحصل تعديلها إلى سلوك مقبول من قِبَل المجتمع في الوقت المعاصر. إذ قال: «لكل واحد منّا في داخله جذور ترجع إلى الأمس، ترعرعت بأحداث اجتماعية ماضية وحاضرة، فنحن لا نمثل الماضي بشكل كامل، ولا الحاضر بصورة تامة؛ لأن ما هو حاضر يكون له قواعد في الماضي، تطورت فأصبحت جزءاً من ذواتنا. وكل ما يمثل الحاضر لم ينشأ بشكل مستقل عن الماضي»[1]. نفهم من هذا النصّ أن سلوك الإنسان ناتج عن تغيّر الأحداث، والمؤثرات عبر الزمن.

ونشير إلى المقولة الشهيرة، للفيلسوف اليوناني القديم (هيرقليطس) التي مفادها:

«إن من المستحيل أن ينزل المرء إلى النهر مرتين، ويجد التيار المائي نفسه الذي نزل فيه في المرة الأولى؛ يجري فيه في المرة الثانية»[2].

هذه الاستحالة متأتية من تغير التيار المائي الجاري بشكل مستمر في

(1) Robertson, Roland, **Meaning and change**, Basil Blackwel, oxford, 1988, P10.

(2) Beirsted T. Robert, **The social order macrame**, Hill Book C.one, NewYork, 1957, P. 495.

النهر، وإلى اختلاف وقت نزول المرء إلى النهر في المرة الأولى عن وقت نزوله في المرة الثانية.

هذه المقولة تنطبق على طبيعة المجتمع الإنساني؛ لأنه يتغير باستمرار، إذ لا توجد توقعات مستديمة، وإن وجدت فهي مرحلية، فضلاً على أن سلوك الإنسان يتبدل[1]. غير أنّ هذه النظرية لا تنسجم مع قواعد الجماعة، والنظم، والأنساق، وقيمها.

يجب تحديد مكونات عناصر مفهوم التغير الاجتماعي إذاً من منطلقات علماء الاجتماع. وإزاء ذلك، فإنه يمكن دراسة المجتمع الإنساني في حالة سكونه وتغيره حسب المحطات التالية:

يمكن دراسة حركية المجتمع، من خلال تأثير القوى الحيوية في إعادة تشكيل المشاعر الوجدانية، أو صياغتها بشكل جديد.

كما يحدث التغير الاجتماعي في كل مكان؛ لأن معدله يختلف من مكان إلى آخر، فلا يوجد شيء ثابت باستثناء الموت، الفناء.

إلا أن مسبيرو Maspero يربط عوامل التطور الديني بقدرة التدين على تشكيل وحدته السياسية داخل وحدته الجغرافية، فيلفت إلى أمثلة التطور الديني في الحضارة الفرعونية لعوامل سياسية، وجغرافية أكثر منها دينية. ينتهي الأمر بدراسات الاستشراق الديني، والاجتماعي إلى دراسة الإسلام كنموذج واضح على ما يسميه البعض بقانون الاتساع الديني، فيتهم الإسلام في مصادر وجوده، وتعاليمه ليقطع بذلك أيَّة صلة له

---

(1) Bladridge, Victor., **Sociology**, John wiler and sons, New York, 1980, P. 326.

بوحي السماء؛ لأنه بحسب قانون الاتّساع هذا، هو مجرد ناقل ومجدد لتقاليد الجاهلية، واعتقادات الفرس، وعلوم العبرانية[1].

وبالعودة إلى مفهوم التغيّر وشرائطه، فإن التغيير يوجِد ضمن المجتمع الواحد بعض عناصر الثقافة الواحدة، القادرة على التغير بشكل أسرع من بقية العناصر الأخرى التي سمّاها وليم أوكبرن / 1964/ بالتخلف الثقافي Cultural Lag؛ أي أن العناصر المادية تتغير بأسرع من العناصر المعنوية.

وأحياناً يكون التغير مقصوداً Intentional؛ لكنه غير مخطّط Unplanned. فالمجتمعات الصناعية على سبيل المثال تقوم بأنشطة عديدة ومتنوعة من أشكال التغير. ذلك إن التغير الاجتماعي أمر طبيعي من الأمور الأخرى. ولا يخفى أنّ بعض التغيرات الاجتماعية تمثل تغيراً جوهرياً، وبعضها الآخر ما هو سوى دوي للتغير، أو صدى له. «في الجانب الآخر، فإننا ما زلنا نكيف أنفسنا للمؤثرات الثقافية القوية؛ كالحاسوب والإنترنت وثورة المعلومات، و إن نفعت أو أفادت شبكات الاتصال الإلكترونية؛ لكنها أضرت بالخصوصية الشخصية»[2].

ثمة حقيقة تتعلق بمفهوم التغير، وهي عندما يتفق الأفراد على ما يعتقدون به، أو يجدونه صائباً لهم، ونافعاً لوجودهم، ويخدم مصالحهم، ويسيّر سلوكهم اليومي، وينظم مطالبهم، وغاياتهم يحصل

---

(1) انظر: جرجس سال، مقالة في الإسلام، تعريب هاشم العربي، الطبعة السادسة ـ مصر 1925.

(2) Macionis Donn and Plummer Ken, **Sociology**, Prenticse, Hacceuno, 1995. PP. 670 - 671.

كل شيء من التأثير على هذا الاتفاق من قِبل عامل خارجي، أو داخلي؛ ما يجعله مختلفاً مع ما تمّ الاتفاق عليه بين الناس. فإن ذلك يمكن عدّه تغيراً أيضاً على الرغم مما طرأ عليه من تعديل[1].

«وبذلك نجد أن مصطلح التغير الاجتماعي يشير أيضاً إلى الاختلافات، والتبدلات التي تتبلور في النظام البيئوي المتمثل في نسق التدرج الاجتماعي، والمؤسسات الاجتماعية، من خلال الأدوار، والمكانات الاجتماعية عبر الزمن. بيد أن هذه الاختلافات، والتبدلات الدائرة في النظام البيئوي لا تحصل من فراغ، بل من خلال تأثير نوعين من القوى، هما:

- القوى الداخلية End ogenous forces، التي تفعل فعلها في تحريك أحد مكونات التدرج أي المؤسسات الاجتماعية.
- القوى الخارجية Exogenous Forces الآتية من خارج النظام البيئوي، والتي تفعل فعلها في تحريك أحد مكونات النظام البيئي، وتبديله.

هاتان القوتان سواء أكانتا داخليتين أو خارجيتين، فكلتاهما تعملان على تغير المجتمع بأجزائه أو بكامله، وكل منهما تدعم الأخرى وتعززها، أو قد تعملان معاً في وقت واحد؛ أي تعملان على تغير المجتمع معاً»[2].

ومن نافلة القول الإشارة إلى ما جاء به دانيال جروت في التغير الاجتماعي، بأنه يمكن فهمه عند مقارنته بخلفية العلاقات الدولية فقط،

---

(1) Babbie Eart, **Sociology**, Wadswarth Pub.co. California, 1980, P541.

(2) Konnblunn - William, **Sociology**, Hancourt Brace Covanavic in New York, P.P 318 - 319. وانظر: الدكتور معن خليل العمر، علم اجتماع المعرفة، مرجع سابق.

التي يقصد بها النسق الكوني المتضمن هيمنة مجتمعات المركز على مجتمعات المحيط، وشبه المحيط، والتي تحاول أن تتصنع، وتنافس الأمم الغنية، فيحصل تنافس بين الأمم المتيسّرة، والمتعسّرة؛ بناء على إدراكات مواطنيها في بناء مجتمع أفضل .

ومن الاجتماعيين البارزين في دراسة التغير الاجتماعي ولبرت مور الذي حدّد في دراسته أربع نظريات هي: (التطورية، الماركية، الوظيفية، والصراعية)، وذكر أيضاً أن التعقيدات، والاختلافات الاجتماعية تزداد مع استمرار عملية التغيير، واختلاف النظريات الاجتماعية الأربع ما هو إلا مرآة للاختلافات في تأثير رؤيتها وتنظيرها. لكن ما طرحه ولبرت في هذا الخصوص يختلف عمّا ذكره آنفاً، إذ قال: (من المستحيل استنتاج التغيّر في البناء الاجتماعي. وكل ما نستطيع قوله، وبثقة، هو أن هناك استمرارية، وعدم استمرارية في التاريخ. لكنه لا توجد جوهرية ملازمة، تؤكد استمرارية التغيّر وتسارعه، وإن نظريات التغير تمّت صياغتها اصطناعياً ـ شكلياً، فهي لا تعكس الواقع الحيّ؛ لذا فهي فاشلة في الأخذ بعين اعتبارها الأحداث التاريخية المؤثرة، في صفات المجتمع الدينية، أو العسكرية، أو السياسية، أو الاقتصادية. وذلك لأن «نسبت» يركز على التأثيرات الخارجية والأزمات؛ كمصادر للتغيّر أكثر من التغيرات التاريخية التي تنمو من خلال الثقافة التقليدية، وأن التغير الذي يطرأ على النسق الاجتماعي لا يمكن فهمه بمعزل عن باقي الأنساق البنائية الأخرى). هذا من جانب.

من جانب آخر، يرى بيتر برجر العلاقة بين التقاليد والعصرنة من خلال قيامها على الشعور بضغوط التحديث، ومغرياته المادية التي تحتل

أقوى آليات التغير الاجتماعي، وانتقال المجتمع من المرحلة الانتقالية إلى العصرية. .

كما لا بدَّ من تقديم تصنيف جورج زيمل (عالم اجتماع ألماني قديم) للتغيرات الاجتماعية التي سادت أوروبا؛ إذ قال: في القرن الثامن عشر تحرر العالم الغربي من هيمنة التقاليد، وفي القرن التاسع عشر تحرر الفرد من قبضة ندِّه. ففي القرن الثامن عشر تمّت إزالة الحواجز الاصطناعية التي حالت دون تقدمه. وبذلك قام بتمهيد الطريق لنفسه في مجال الإبداع، وتحديداً ذلك المبني على المنافسة. وبناء على ذلك فإن التغير الاجتماعي إبان القرن التاسع عشر بَلْوَرَه وأنضج النمط الشخصي، الجسور الشجاع، وصاحب المبادرة، والإرادة التي تحرك المجتمع، وتقوده نحو عالم أكثر عدالة، وأقل ظلماً، وهي أهدافه التي يصبو إليها.

أولويات التغيير والمنظور الإسلامي

يقترح بعض الباحثين رؤيةً علميةً لمسألة التغيير، وترتيب أولوياتها بمراجعة نقدية شاملة لموروثات العقل العربي، والتأسيس لمنهج جديد في التفكير: «فما نحتاج إليه هو التدرب على عقل جديد، أسميه العقل التداولي؛ من حيث إمكاناته وآلياته ومفاعيله في التوسط والتعدد، أو في التواصل والتبادل، أو في التركيب والتجاوز، فضلاً على الخلق والتحول.

فالتداول هو في وجهه الأول إتقان لغة التوسط والحوار والتواصل، والعلاقات بين البشر تبنى، وتثمر بخلق البيئات والأوساط، أو الوسائط والوسائل، وهي التي تتيح التواصل والتعارف والتبادل، فمن غير وسط أو توسط: لغة ـ مثلاً ـ أو محادثة، أو حجّة ومحاورة، أو قاعدة أو مؤسسة، يسيطر العماء والخواء، أو يعمّ الإقصاء والاستبداد. والتواصل هو سمة الاجتماع البشري بما هو تبادل للخبرات والمعلومات، أو تداول للسلع والعملات، أو انتقال للأشخاص والجماعات..

ويشكل التواصل ميزة العصر، ثورة المعلومات والتقنيات.

والتواصل بين الناس، يمكن أن يتمّ بصورة عامودية؛ بين الأجيال والأطوار، كما يتمّ بصورة أفقية؛ في المكان بين الطوائف والفئات، داخل المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات والثقافات على مستوى الكوكب.

والوجه الآخر للعقل التواصلي؛ هو المنهج التعددي. والتعددية لا تُدرَك بمعناها البسيط والأحادي، إنما هي مركب مفهومي، له مستوياته المتعددة :الأول ـ هو النظر إلى الواقع من حيث تعدد أبنيته وأصعدته ومساراته. والثاني ـ النظر إلى المجتمع من حيث تعدد عناصره وقواه ومشروعياته. والثالث ـ قبول الآخر بوصفه مختلفاً ومساوياً في آن. الرابع والأهم ـ اقتناع المرء بأن هويته هي تعددية؛ بمعنى أنها سوية وجودية، مبنية من تعارض الميول والأهواء، أو التباس المعاني وتوتر الأضداد، بقدر ما هي مسرح لتعدد الأطياف والصور والشخوص والأصوات.

ولذا فالتفكير على نحو تداولي، ومن منظور تعددي، يعني أن مقاربة الظواهر وتفسير الوقائع، ومعالجة المشكلات، تحتاج إلى أكثر من منهج، أو منطلق، أو نموذج. ولغة التداول لا تعني التعامل مع الأفكار والعناوين، على نحو ما، وراثي أو مثالي، بوصفها جواهر ثابتة، أو أيقونات مقدسة، أو حقائق مطلقة، ومتعالية على الأحداث والتجارب. ومن يفعل ذلك يحول المقولات والشعارات إلى قوالب فكرية متحجّرة، أو إلى متاريس عقدية، أو إلى أفخاخ ذاتية؛ لحجب الكائن، أو لشنّ الحرب على الآخر، أو لتفجير المشاريع الحضارية والتنموية؛ كما تشهد التجارب في العالم العربي بشكل خاص، حيث تحولت الشعارات إلى

أضدادها على أرض الممارسات. فالأحرى أن تُعامل الأفكار بمنطق الخلق والتعديل؛ بوصفها طاقتنا الحيّة، وقدرتنا على التغيير والتجديد بحيث نتغير معها، ونسهم في تغيير الآخر. ونعمل على إغنائها وتطويرها بقدر ما ننجح في تغيير بنية الواقع أو صورة العالم.

وإذن فالتفكير على نحو تداولي لا يتعاطى مع العقلانية أو الديمقراطية أو الحداثة، كثوابت يثير بها ويغار عليها، وإنما يعمل على إعادة صوغها وتطويرها في أتون المعاناة والتجارب؛ بتحويل علاقته بالظاهرات والمشكلات، والآفات والأزمات؛ إلى أطر نظرية أو صيغ عقلانية أو قواعد عملية أو قيم تداولية؛ لها مصداقيتها وفاعليتها في الفهم والتشخيص، أو في العمل والتنظيم، أو في التقدير والتدبير.

أما التوجه الآخر للتفكير الكوكبي، فهو المنظور المستقبلي. والمستقبليات باتت منذ زمن مجالاً للدرس والبحث؛ بعد أن تزايدت المخاطر على الأرض والحياة والإنسان، وبعد أن أصبح الإنسان يمتلك قدرات على الفعل والتأثر؛ تفوق قدراته على التوقع والتدبير.

والتفكير المستقبلي لا يعني الرجم بالغيب، والانشغال برسم سيناريوهات مستحيلة، أو وضع استراتيجيات للهيمنة والتسلط. فمفتاح التوقع لما هو آتٍ، والإعداد للمستقبل الداهم هو فهم الحاضر وتشخيصه بالانخراط في صنعه، وتحويله فكرياً وعملياً عبر توظيف التراث الحيّ الذي لا ينفك يحضر. وهكذا من يحسن فهم ماضيه وتدبر واقعه، يهيئ لمستقبله بقدر ما يحسن استثمار تراثه. وتلك هي المعادلة التي تأتي بناء على العلاقة بين الأزمنة بصورة متوازنة، مخصبة حيّة، وراهنة؛ بقدر يتيح لنا أن نتحرر من الأديولوجات، والطوباويات؛ التي

تجعلنا أسرى ماضٍ يستحيل أن يعود كما كان عليه، أو تغرقنا في أوهام مستقبل لا ينفكّ يبتعد.

ومن الطبيعي، والمنطقي أن تختلف النظرة إلى معنى التقدم، وأساليب تحقيقه، والعوامل الكفيلة بتوفير السعادة للإنسان في عالم الغد. وقد انقسم المفكرون إزاء ذلك إلى فريقين :يرى أعضاء الفريق الأول ـ أو بعضهم على الأصح ـ أن الصورة المثلى للمستقبل؛ هي الماضي الذي عرفه المجتمع، وخبره واستراح إليه. بينما يرى بعضهم الآخر أنه المستقبل الذي يقوم على أساس التخطيط الواعي، المحكم الدقيق الذي يسترشد ـ في الوقت ذاته ـ بالثوابت المميزة للحياة الاجتماعية، ويتمسك بها، بل ويعمل على ترسيخها. أما أعضاء الفريق الثاني فيرون أن المستقبل هو التقدم، وأن التقدم لن يتحقق في عالم الغد إلا من خلال التفكير الإبداعي المستقبلي، والارتياد والمخاطرة، والإقدام والتجريب. . . ما يؤدّي إلى التغيير الشامل الكلي لما استقرت عليه الأمور. فالتغيير في نظرهم عنصر أساس، ملازم للحياة، بل وللوجود ككل.

ومع أن التغيير قد يكون أحياناً إلى الأسوأ، فإنه يرتبط ـ في الأغلب في ذهن الإنسان ـ بإحراز التقدم، كما أنه يشير ضمناً إلى رفض الواقع، والتمرد عليه، والرغبة في الوصول إلى الأفضل. ولقد كان مفهوم التقدم في فترة من الفترات فلسفة للحضارة من منطلق أن التغيير؛ يؤدي إلى الارتقاء بالشأن الإنساني بالضرورة.

عام 1998، أصدرت الكاتبة الصحفية الأمريكية فرجينا بوسترل (Virginia Postrel) كتاباً طريفاً بعنوان: (المستقبل وأعداؤه: الصراع

المتنامي حول الإبداعية، والريادة، والتقدم (The Future and Its Enemies: The Growing Conflict Over Creativity Enterprise and progress) ـ وهو كتاب يكشف عن الصراع الدائر بين المثقفين حول دور الريادة والإبداعية في تحقيق التقدم الذي من شأنه خلق مستقبل جديد، وموقف المحافظين والأصوليين من الإبداع الفكري الرائد في أمريكا ذاتها. وتذهب الكاتبة في ذلك إلى التمييز بين فئتين من المفكرين تطلق عليهما اسم الديناميين/ Dynamists، والاستقراريين، أو السكونيين/ Stasists الذين ينقسمون بدورهم إلى أصوليين، وتكنوقراط. وأن الأصوليين أو الرجعيين، يولون أهمية قصوى لمبدأ الاستقرار؛ بحيث يرون أن المستقبل يجب أن يكون صورة أخرى من الماضي. بينما يؤمن التكنوقراط، بضرورة التحكم في عمليات التغيير، وتوجيه التقدم حسب خطة مرسومة يصنعون هم تفاصيلها، ولا يسمح بالخروج عنها؛ لأنها تعكس سياسة الدولة، أو السلطة المركزية في المجتمع.

وبعد: لا يمكن لعلم اجتماع الدين والتدين من منظور إسلامي رصد ظاهرة التغيّر الاجتماعي من غير تأصيل المفهومات القرآنية في:

أ ـ مجال وعي الترابط بين المقدمات، ونتائجها في ما يسمى بالحتميات التاريخية، والاجتماعية.

ب ـ مجال ما اصطلح عليه القرآن ـ بالدفع والتدافع، وصلته بحماية الأرض من الفساد، وحماية الحريات الدينية من المصادرة والاستلاب.

ج ـ مجال التحفيز القرآني لطلب الآمَن، والأكمل في كل عمل ينشد الصلاح والإصلاح.

د ـ مجال تخصيب إنتاج المعرفة الدائمة باختبارات الدين والتدين في ضوء المنهج القرآني من حسن جدل العلاقة بين الثابت والمتغيّر، وذلك بالركون إلى وجوب الاحتفاظ بثبات ـ الميزان ـ أي ثبات المعايير والمقاييس التي يوزن بها الفعل الانساني بملاحظة الاعتراف بأن الثابت المحوري، هو الانسان.

هـ ـ مجال تجديد النظر في علاقة التقابل الشرطي بين تغيير النفس، وتغيير النعمة؛ وهو تقابل شائك وعسير من غير تضافر الجهود البحثية، لإبراز معالم الفلسفة القرآنية الاجتماعية في التفسير القرآني: للإنسان وسعادته.

و ـ مجال وعي الشهودية المشروطة بمأثرة التوسّط والوسطيّة ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ ويبدو لي أن الحلقة المفقودة في اختلال علاقة الأمة الإسلامية بسواها من الأمم هو إهمالها لشرط ـ هذه الوسطية في مختلف ميادين النهوض بواجبات الشهودية على الناس.

ز ـ مجال ـ نقد الذات الإسلامية ـ في سياق الحداثة التاريخية للإسلام، وتصحيح ـ وجهة ـ البوصلة ـ الإسلامية في ضوء صياغة معاصرة ـ للتدبر في إحياء القرآن في عقل الأمة، وقلبها بوصفه المشروع الخالد للأمة ـ ذلك أن مهلك الأمة في جميع فصول الانحطاط، والهزيمة تزامن عبر تاريخها باستمرار مع تعطيل عنصر الهدف من مسيرتها، وتبديد عنصر القوة من إرادتها.

وعندي أن نقطة الارتكاز لعلم اجتماع الدين والتدين من منظور قرآني يجب أن تبدأ من مفاصل الوعي بغياب المشروع، وإشكالاته،

ومشكلاته الحضارية؛ والتي آل بها إلى معضلات غيابها عن مسارح التأثير العالمي لتسقط أخيراً بين مقولتين: أحدهما مثالية تمامية تطمح إلى تغيير العالم من دون أي ترتيب منهجيّ لفقه الضرورات، وفقه الأولويات. وثانيهما: انتقائية تخصصية تلتزم بمنهاج تجزئة الحلول وصولاً إلى تعميمها، من دون أي ترتيب منهجي لإطارها الزماني، والمكاني. ومع هذه، وتلك؛ ثمة حقيقة جوهرية تتعلق بالباحث الاجتماعي الديني، حيث تسود أعماله منازع ـ التضحية ـ بأهمية موضوعاته لصالح المنازع المذهبية والطائفية؛ بحيث لا يتم التركيز إلا على قراءة احادية منقولة نظرياً لإسقاطها على جانب وحيد من الواقع. وبذلك يتم عزل الظاهرة الاجتماعية عن عواملها، وأسبابها الحقيقية في مدى يتأرجح بين نموذجين من بحوث الاجتماع الديني: أحدهما تكنوقراطي موظف لخدمة مصالح المجتمع السياسية الرسمية، وثانيهما: نظري موظف لخدمة مراكز البحث الطائفية، والمذهبية... فهل نقف بعد قرون من تجاربنا ـ المذهبية ـ لنثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنه من العبث التفكير ـ في صياغة مشروع إسلامي موحّد ـ للأمة؛ طالما أن السياسات الدينية الطائفية ما زالت تعاني من ازدواجيات التفكير في ما هو المذهبي الخاص وفي ما هو الإسلامي العام.

نحو قراءة إحصائية للظاهرة الاجتماعية والتدين الاجتماعي

المؤشّرات الاجتماعية في تعريف بسيط مبدئي: هي عبارة عن بيانات كميّة أو كيفيّة عن جانب، أو أكثر من جوانب الحياة الاجتماعية يمكنها أن تدلّ، أو تؤشّر ـ بسبب طبيعتها ـ على واقع هذا المجتمع؛ كأن تختار متوسط العمر في مجتمع ما، أو متوسط نصيب الفرد من الدخل القومي، أو متوسّط الكميّة التي يستهلكها الفرد من الطاقة سنوياً في مجتمع، أو نصيب الفرد من غرف المسكن. . . الخ.

ولذلك، هي ليست كلها اجتماعية كما نرى، فبعضها صحي، وبعضها اقتصادي، وبعضها ثقافي، وبعضها اجتماعي خالص. ولكن المقصود بصفة الاجتماعية أنها تدلّ على طبيعة الواقع الاجتماعي، أو على نوعية الحياة، أو مستوى الحياة الاجتماعية في المجتمع الذي نتحدث عنه. وهذا تحفظ مبدئي؛ لئلا يُفهم أنّ المؤشرات التي نقصدها هي نفسها من طبيعة اجتماعية.

وطالما رجل السياسة في تجارب الدول الاسلامية لا يتعامل مع عالم الاجتماع الديني إلا بكونه مجرد «قلم» في ديوان الدولة، فإنه يمكن

أن نفهم كيف أنه من الصعب، إن لم نقل من المستحيل أن يكون للباحثين في شؤون الاجتماع الديني أي وزن في إطار رد الاعتبار لمشروع النهوض الإسلامي المرتجى.

المؤشرات الاجتماعية والسياسية:

واللافت للنظر أنّ الدفعة القوية التي تلقّتها حركة المؤشرات الاجتماعية، أو دراسة المجتمع باستخدام المؤشرات، قد جاءتها ـ وما زالت تأتيها ـ من المجال السياسي. فهذا الاهتمام بفهم المسرح الاجتماعي، والرغبة في ملاحقة التغيّر الاجتماعي، ورصده، واستخدام هذه المعرفة في رسم السياسة الاجتماعية، كل ذلك اهتمام مبعثه سياسي. وفي النهاية هي تخدم صانع القرار السياسي في مجال التخطيط الاجتماعي. وهذا يفسّر لنا جانباً من هذا النمو المتزايد في الاهتمام العلمي بالمؤشرات الاجتماعية .

والوجه الآخر لهذا الارتباط السياسي؛ هو اتصال استخدام المؤشرات الاجتماعية بمفهوم جديد اسمه (نوعية الحياة)؛ وهو مفهوم تكتنفه القيم وإن كان لا ينقصه العلم، ولكنه مشحون بدلالات، ومعان سياسية بالطبع، بحيث أصبح تحسين نوعية الحياة جزءاً من برامج الأحزاب السياسية، والحركات الاجتماعية، والاتجاهات الفكرية، ومعرفة نوعية الحياة القائمة. وبالتالي تحديد التحسينات، والتطوير المنشود في نوعية الحياة، وكذلك رصد ما يطرأ من تغيرات على نوعية الحياة الاجتماعية. كل ذلك يتمّ من خلال المؤشرات الاجتماعية، واستناداً إليها.

ويجب أن نوجّه النظر عن هذه النقطة إلى ملاحظة مفهوم نوعية

الحياة الذي لم يظهر إلا في المجتمعات المتقدمة؛ مجتمعات الرفاهية واليسر التي أخذت توجّه الاهتمام ـ بعد توفر الضروريات، وحدوث الإغراق حتى بالكماليات ـ إلى العناية بنوعية الحياة، وليس بكميّة الأشياء المتوفرة في هذه الحياة، أو التي توفرها.

وعلى الرغم من مليار جائع في عالم العولمة، لم تعد المشكلة توفير الرغيف، فقد توفر وفاض، لكن أصبحت القضية: أي نوع من الخبز هو المفيد للهضم، ولبناء الأنسجة، والحفاظ على الشباب، وأقل مساهمة في زيادة الوزن. إنها باختصار قضية الاهتمام (بالكيف) أو (بالنوع) بعد توفر الكم.

ولا يصح أن يغيب عن الأذهان أن استخدام المؤشرات الاجتماعية كان محلاًّ للانتقادات، أو على أحسن الفروض، موضوعاً للحاضر، والتحفظات التي كانت تقدح في كفاءتها كأداة لوصف الواقع الاجتماعي، والتعبير عنه تعبيراً دقيقاً ودالاً.

ويسخر بعض الباحثين من أن النتائج التي أدّى إليها علم اجتماع الترجمة على سبيل المثال أصبحت لا تحصى، وسواء تعلّق الأمر بالشكل ـ أي بالصيغ البيانية لهذا الخطاب العلمي، وفلسفته، أو بالمناهج، فإن الأمر لا تجديد، ولا إبداع، ولا نقد، ولا إضافة جديدة، وإنما ترجمة، ونقل لقضايا، ونظريات هي أبعد ما تكون عن هواجس الاجتماع الديني. ولعل شريطاً سينمائياً واحداً من تلك الأفلام المتوسطة، أو رواية من الروايات الأدبية قادرة اليوم أن تعطي ـ لمن يريد ـ صورة متكاملة عن المجتمع: الأسرة، السوق، النقل، البطالة، الأجيال، الجنس والإدارة... الخ أكثر من عالم الاجتماع العاجز عن

التعاطي مع بيئته العربية، والإسلامية. والسؤال هل تحول علم الاجتماع بعامة، والديني بخاصة؛ إلى علم مقهور في قبضة السلطة السياسية، والسلطة الدينية؟ أم أن المرتجى منه أن يكون أداة نافعة من أدوات المشروع الثقافي، والسياسي، والاجتماعي، والتنموي للأمة؟

ومن الطبيعي أن تتزايد هذه الانتقادات مع التوسع في استخدام المؤشرات الاجتماعية، ولكن الردّ على ذلك بسيط غاية البساطة: هل ضعفت حركة المؤشرات الاجتماعية أمام هذه الانتقادات؟ وهل توارت وانزوت؟ أم أنها متصلة بالجهود؟ مستمرة العطاء؟ الإجابة واضحة: إن استخدام المؤشرات الاجتماعية في نمو مستمر. معنى هذا إذاً أن النقد قد شحذها، وزاد من قدرتها، ورفع كفاءتها؛ لأنه وجّه أصحابها إلى نقاط ضعفها، ونبّه إلى العيوب التي ينطوي عليها استخدامها، والتي يمكن أن تضلّل صاحبها. والنتيجة الطبيعية، إذا كان النقد صادراً من عاقل إلى عاقل، يمكن أن يؤدي هذا النقد في نهاية الأمر إلى زيادة تدقيق الأداة، وإضفاء مزيد من الأحكام عليها، بحيث تصبح أغنى في المميزات، وأقلّ في العيوب.

استخدام المؤشرات الاجتماعية: كيف؟

من أمارات الصحة في حركة المؤشّرات الاجتماعية أنها بدأت ـ إبّان ازدهارها المعاصر ـ تُطرح في عمق بعض الجوانب، والمشكلات النظرية العلمية المتّصلة باستخدامها. فعملية اختيار المؤشّر ليست قضية عملية يسيرة، متاحة للجميع؛ ولكنها يجب أن تستند إلى إطار نظري يتمّ في نطاق هذا الاستخدام، وتستمد منه ـ المؤشرات ـ دلالتها. بمعنى: أي جوانب الحياة هو الأكثر أهمية؛ لكي أختار مؤشّراً يقيسه، ويعبر عن

ظروفه؟ هل قضية نظرية متوسط الدخل أم كمية الطاقة؟ أم عدد أسرّة المستشفيات؟ أو كميّة الأمتار المسطحة المزروعة في حدائق في المدن؟ أم عدد من الأفراد؟ أم عدد أجهزة المذياع؟ أم عدد أجهزة الفيديو؟ أم عدد. . .؟ هذه تساؤلات لا يصحّ أن تخضع للاختيار العفوي، ولا المزاج الشخصي، ولكن للرؤية النظرية للمجتمع.

هذا التوسع في استخدام المؤشّرات؛ دفع أصحابها إلى الاشتغال بقضايا الإطار النظري لأعمالهم. ثم إن التوسع في عملية القياس؛ ينطوي بالضرورة على تطوير للقواعد، والإجراءات المنهجيّة المتّبعة في علم الاجتماع، وفي غيره من العلوم التي تدرس المجتمع، والتي يستعين بها المشتغل بالمؤشّرات الاجتماعية. فالتدقيق المنهجي ضرورة؛ لتطور العمل في ميدان تلك المؤشّرات ونموه.

وهذا بعض ما حدث فعلاً، ولذلك لا نغالي إذا قلنا: إنّ تطور هذه الحركة العلمية قد تردّدت أصداؤه على الصعيدين: النظري، والمنهجي لعلم الاجتماع. ولم تكن تلك الأعمال العلمية الجديدة هدفاً في ذاتها، أو ترفاً، أو إضافة إلى التأملات والأفكار والتصورات المتاحة؛ ولكنها كانت اهتمامات ذات طبيعة عمليّة تطبيقيّة. وهذه إيجابية هامّة، فالجهد النظري العادي، ينفقه صاحبه، ولا يتوقف عنده كثيراً، فيتتبع مدى جدواه، ويقيس درجة كفاءته في منهج الواقع الذي ينظر إليه. أما الإسهام النظريّ لأصحاب هذه الحركة الجديدة، فهو يحمل في طيّاته مؤشّرات الحكم على كفاءته، وجدواه، ويفصح عن القيمة التي ينطوي عليها. ليس هذا فحسب، لقد عملت حركة المؤشّرات الاجتماعية على تحقيق إسهام علمي فريد؛ إذ أعطت دفعة قوية للبحث العلمي متعدد

التخصصات، أو لتكوُّن الفِرق العلمية ذات التخصصات المختلفة، متساندة في الوقت نفسه. فالمؤشرات بحكم طبيعتها، تنتمي إلى فروع علمية متباينة، ولا يستطيع باحث واحد أن يدعي التخصص فيها، والتعامل معها بمفرده، ذلك أنه إن لم يحتج إلى زملائه عند اختيار المؤشر وتصميمه، فإنه بالتأكيد سوف يحتاج إليهم عند تحليل الدلالات، واستنطاق المؤشّرات.

وقد أثمر ذلك التعاون من بين ما أثمر، إلقاء ضوء جديد على مشكلات قديمة، تداولها العلماء الاجتماعيون، واختلفت حولها اجتهاداتهم. كما قاد ذلك إلى بعض النتائج غير المتوقعة من حيث إثارة الشكوك في بعض الأفكار التي كانت تبدو مستقرّة وراسخة من قبل؛ مثل أفكار مجتمع الرفاهية وعن نوعية أفضل للحياة، قد لا تكون هي الأكثر رفاهية.

على أنه من العجيب برغم كثرة ما كُتب عن المؤشّرات الاجتماعية في الخارج أساساً، وعلى ضخامة الإنجاز العلمي الذي يتحقق في هذا الميدان، إلا أنّ مستوى دراية المثقف العادي بها، ما زال متواضعاً أشدّ التواضع، وقد يجوز أن يحدث ذلك في ميدان آخر من ميادين العلم لا صلة له بالحياة اليومية للمواطن العادي، ولا بالقرار السياسي اليومي، ولكن ميدان المؤشّرات الاجتماعية ميدان يتّصل أوثق الاتصال بحياة المواطن العادي، ومستقبله، ومستقبل أولاده، كما يتّصل اتصالاً هامّاً بعمل المشتغل بالتخطيط، وصانع القرار السياسي.

إنه وحتى وإن ذهب بنا الاعتقاد إلى أن كل شيء مرتبط بطبيعة القرار السياسي، وبالمناخ الاجتماعي الرسمي الذي يعمل فيه الباحث

الاجتماعي، فإنه لا شيء يؤكد براءة المؤسّسات الدينية ومرجعياتها، لأنها أولاً وأخيراً صاحبة المبادرة، ومن خلالها تعقد آمال التغيير، وعليها وليس على سواها يتوقف سير الانتقال من برامج البحث التبشيري إلى برامج البحث النقدي، ومن دون تحمل مسؤوليات هذه المبادرة، ستظل الأعمال الفكرية الإسلامية مجرد نزيف متواصل للقدرة العلمية المبعثرة، ولا يسعني في هذا المجال إلا التنويه بجهود ـ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ومبادراته الحثيثة لتوحيد المنظومة المعرفية لمشروع النهضة الإسلامية، ويقظتها من جديد على عين الله ورضاه.

يكاد ينحصر الفهم الشائع لمدلول المؤشّرات أو استخداماتها في ناحيتين: الأولى ـ في استخدامها كنوع من الآمال، التي لا تخلو من المبالغات، أو الإغراق في التفاؤل. أعني هنا، سياسة التخطيط، أو سياسة التنمية نفسها؛ بحيث يصبح تحسين المؤشّر هو الهدف، وهو البديل لأية سياسة أو رؤية. كيف ذلك؟ نحن نقول الآن مثالاً: إنّ المتوسط السنوي لاستهلاك الفرد في بلد ما من الطاقة الكهربائية؛ كان منذ ثلاثين عاماً (100 كيلوواط/ ساعة)، والآن يبلغ (200 كيلوواط / ساعة). فهذا في نفسه دليل تحسين رغد وتقدم. ونحن نستهدف أن نرفع هذا المتوسط إلى 350 كيلوواط. والسؤال الذي يُطرح هنا، هل يريد المعني أن يثبت كفاءته في إدارة هذا المرفق، ويدعو إلى استمراره في العمل بالأسلوب نفسه؛ لمدة عشرين عاماً أخرى؟ وهو لا يتساءل، كما لا يتيح لنا فرصة؛ كي نتساءل: ما هي تكلفة هذه الطاقة؟ ما هي الآثار السلبية للأساليب المتّبعة في إنتاج هذه الطاقة؟ وما هو الأسلوب الأرخص والأنظف؟ ما هو توزيع هذا الاستهلاك بين المدينة والريف؟ ما هي الأبعاد الطبقية؛ لاستهلاك هذه الطاقة؟ وما هي معدلات الاستهلاك المنزلي؟

والصناعي؟ والصناعي الزراعي؟. كل تلك تساؤلات في صميم سياسة إنتاج الكهرباء، واستهلاكها، وتوزيعها، والتخطيط لها. إنها سياسة الكهرباء، ولا يصحّ أن نختزل هذه السياسية في أرقام أو مؤشر واحد، قد يكون أصمّ أو قاصراً. هذا ما قصدته عند القول بأن استخدام المؤشّرات؛ قد يحلّ أحياناً محلّ السياسة، عند التفاؤل و المبالغة.

أما المشكلة الأخرى، فهي الصورة الشائعة عن المؤشّرات، في استخدامها عند تقييم مشروع اجتماعي. ففي هذا الاستخدام؛ تتعرض المؤشّرات لانتقادات عديدة؛ بسبب الاختيار المفروض لأنواع المؤشّرات التي تخدم غرض مستخدمها. فإذا كان الذي يتعرض لتقييم المشروع مدافعاً عنه، ساعياً إلى إثبات نجاحه، اختار من المؤشّرات ما يخدم غرضه، والعكس بالعكس.

الأمر الذي يطرح من جديد السؤال الجوهري في القضية وهو: مَن المسؤول عن هذا كلّه؟ هل هو الباحث الاجتماعيّ الذي عجز عن فهم الظاهرة الاجتماعيّة، فلم يتعدَّ دائرة توصيفها؟ أم السياسة الدينيّة التي أغلقت ملفات البحث الاجتماعي على مقاييسها المذهبيّة؟

والحقيقة أن من يثيرون هذه المشكلات؛ يتجاهلون أن المؤشّرات الاجتماعيّة؛ يمكن أن تساهم في توجيه الفعل الاجتماعي الموجّه على مستويات مختلفة، كما أنها تستطيع المساعدة في التحكّم في نتائج أي فعل، المرغوب فيه وغير المرغوب، كما يفيدنا جميعاً أن نعرف أنها لا تستطيع أن تولد الموافقة، وتفرض الإقناع أتوماتيكياً، سواء في السياسية، أو الاقتصاد، أو في أيّ مجال نستخدمها فيه. كما لا يمكنها ـ بأي حال من الأحوال ـ أن تحلّ محلّ القرار، وتقوم مقامه.

يجب أن ندرك بوضوح؛ أن المؤشّرات الاجتماعية ليست أكثر من أداة في يد صانع القرار. وهي ليست في النهاية أكثر من أداة؛ وإن كانت أداة فعّالة ودقيقة ومفيدة. والقرار الضروري عند اختيار المؤشّر: أولاً ـ موضوعه ومجاله، ونطاق تطبيقه، ووقت هذا التطبيق... كل تلك قرارات هامّة ولازمة قبل تحديد المؤشّر، ثم يكون القرار ضرورياً بعد ذلك أيضاً.

وهناك نقص معيب في المعرفة العلمية الدقيقة، الخاصّة بالمؤشّرات الاجتماعية؛ لدى جمهور المشتغلين بعلم الاجتماع، وليس فقط بين عامة المثقفين... وهذا الوضع لا يتّسق مع ما قرّرناه من أهمّية المؤشّرات، وجسامة الدور الذي يمكنها أن تلعبه في حياتنا المعاصرة[1].

يتساءل الشيخ حيدر حب الله، في دراسته القيّمة عن القراءة الإحصائية للدين: هل يمكن توظيف هذا العلم ومنجزاته في خدمة الدِّين والتديُّن والمعرفة الدينيِّة؛ على غرار التوظيف الذي حصل له في المجالين: السياسي والاقتصادي؟ أو إن الدِّين لا يتقاطع مع هذا العلم، لا من قريب ولا من بعيد؟

وإذا كان الجواب عمّا تقدم إيجابياً، فما هي مواطن هذا التوظيف والاستخدام؟ وكيف يجب أن يتمّ التلاقي؟ وما هي طبيعة هذه العلاقة؟

يفيد تعريف علم الإحصاء؛ أنه منهج يتعاطى بالدَّرجة الأولى مع ظواهر رقميَّة وعدديَّة معيَّنة، ثم يقوم بتصنيفها وتحويلها إلى نسب عددية

---

(1) الدكتور محمد الجوهري، في إحصائيات الظاهرة الاجتماعية، الطبعة الأولى، المدار العربية، الكويت، 1988.

خاصة. بالتالي، فيستطيع تقديم وصف ميدانيٍّ مرقَّم، وأكثر دقَّة للواقع. ويرفق ذلك الوصف بتقديم تصوّر علمي للعلل والأسباب التي ولّدت الظاهرة المدروسة.

وبحسب دراسة الشيخ حبّ الله، فإنّ ما نسمّيه القراءة الميدانية للدين يمكنها أن تلتقي والأطروحات الحديثة في علم النفس الديني، أو علم الاجتماع الديني، وتدعمها، لكن لا على طريقة تحليل النصوص، كما فعل جملة من الباحثين، وهو جهد مهمّ وضروري جدّاً، وإنما على طريقة تحليل الواقع ـ من أفراد وجماعات ـ وقراءة تأثيرات الدين في هذا الواقع الإنسانيّ، وهو أمر يعتمد بالدرجة الأولى على منهج العمل الإحصائيّ. وبذلك يستعرض حب الله عدداً من العيِّنات التطبيقية[1]:

الأولى: استخلاص العلاقة بين أجواء الظاهرة الرمضانية، وتأثيرها على إنصراف كثير من غير المتدينيين عن إرتكاب ما كانوا يقترفونه في غير الشهر المبارك، وربما خشعت قلوب البعض منهم، فصلى، وسابق إلى فعل الخيرات، حتى ليمكن رصد ذلك كله في انخفاض معدّلات الجريمة في شهر رمضان، كأنّ عبادة الامتناع فيه؛ تمتد إلى ممانعة المجتمع عن كل رذيلة وحرام.

الثانية: استخلاص مدارات العلاقة بين الصدقة والعمل المصالح، وتأثيرها الموضوعي في دفع الضرر إلى ما يحقق يسر العافية، ولنا أن نعوّل على ارتباط ظاهرة: «الصدقة تدفع البلاء» بإنماء المجتمع الصالح على فضائل التكافل والتعاون بين الناس؛ في ما لو تم نظمها، وتحركت

---

(1) الشيخ حيدر حب الله، مجلة المنهاج، تصدر عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، السنة السادسة، 1422هـ، العدد 22.

في إطار مؤسساتي يحفظ روح الكرامة الإنسانية؛ لتؤخذ مصارف الصدقة؛ لحل المشكلات الاجتماعية؛ وفق دراسات إحصائية تثمّر العناية بهذه الظاهرة لتعميمها في إدارة البرامج الخاصة؛ لمقاومة الفقر وتحدياته وسلبياته.

الثالثة: استخلاص فكرة رعاية اليتيم، وتوظيف إحصاءاتها في معالجة الصعاب التي تحيط بالأسرة؛ لنستمد ـ من الدوافع الإيمانية لرعاية الأيتام ـ ينبوعاً ثرّاً من ينابيع العطاء المقرون بسالف الثقافة القرآنية التي أقامت من كل بيت إسلامي محضناً؛ حتّى لا يبقى اليتيم عالىً على الدولة والمجتمع.

الرابعة: استخلاص النماذج الإحصائية لظاهرة صلة الأرحام، وتعقب مفاعيلها في صنع المعروف بين الأقربين، وما يتفرع عنه من تأكيد الوحدة الأسرية، وردم الفجوات الاجتماعيّة بين ذوي القربى أنفسهم.

الخامسة: استخلاص ثقافة الروحنة والأمل وسلام الاجتماع الأهلي من إحصاءات ظاهرة الخشوع الديني، وأثره على طمأنينة الفرد والمجتمع. وما من شك في أن صدق مشاعر الخشوع في تجليات التوبة والابتهال؛ ستجعل من غزارة هذه العاطفة الدينية السمحة مصدراً لشفاء المجتمع من أخطر ما يعتريه من أمراض اليأس والقلق. ولعلنا نجد القيمة القصوى لهذا النبض في تعبيره عن أهمية الوجدان الإيماني، لا في تطهير المجتمع من ذنوبه فحسب، وإنما في تعهد الاستجابة لبناء مستقبل نقي من جميع الشوائب والنواقص.

السادسة: استخلاص نظام المشاركة والتعاون لمواجهة التناقض البادي بين عالم الأغنياء وعالم الفقراء، وإنهاء الجهالات الفاضحة من

وراء تصنيف المجتمع على أساس انقاساماته المادية. ونكاد نجزم بأن المجتمع الملتزم بفقه الخمس، والزكاة، والصدقات، والملتزم بفقه أخلاق التراحم، والتواصل؛ يوشك أن يخلو خلواً تاماً من نوازع الكراهية الناجمة عن سفور تلك التناقضات وفجورها.

السابعة: استخلاص أغنى المفاهيم الناظمة لاستقرار المجتمع وسلامته في ضوء انعكاس ثقافة المحرّم ـ الديني ـ على ضبط الواقع الاجتماعي لتظهر ثقافة التقوى درعاً من أعظم دروع حفظ المجتمع من غرائزه وشهواته؛ بقوة الإمساك بزمام الإرادة الواعية.

الثامنة: استخلاص الرؤية الاجتماعية التي سيناط بها وصل أدب احترام ـ الوالدية ـ وخفض جناح الذل لها ـ ليجري العالم على منوالها في الانتصار لهوية الانتماء، لتكون في الوقت نفسه مصدراً من مصادر الالتزام بضمان العجزة والشيخوخة، لنخلص من قيمها العاطفية والفكرية إلى تجديد أدوار المجتمع بين سلف وخلف. ذلك أن أيّ انقطاع بين الآباء والأبناء من شأنه تبديد عناصر الهدى من بناء الأسرة والمجتمع، بملاحظة:

1 ـ إنّ عرض هذه العيِّنات لا يعني استباق النتائج، والحديث عن نتائج إيجابية فحسب، فقد تكون هناك نتائج سلبية عديدة تجب دراستها؛ حتى تكون الصورة أكثر وضوحاً.

2 ـ من الضَّروري أن يتوخَّى القائم بهذه المهمَّة جانب الحياد، فلا يعمل على التحيُّز لما فيه مصلحة المفاهيم الدِّينية التي يراها، بل يجب أن يكون موضوعياً، وأن يطرح الأرقام والتحليلات بلغة علميّة واضحة، وهادئة وشفّافة؛ دون تعمية، أو تغطية، أو مواربة، وبروحٍ مرنة.

3 ـ لا تعني النتائج هنا أنها لا تتوفر في دينٍ آخر، أو اتجاه فكري آخر، دائماً. بل القضية مفتوحة لكلا الأمرين، بحسب طبيعة المقارنة. بالتالي، فالنتيجة لا يمكن احتكارها.

4 ـ هذه الجهود يزداد نفعها بمواصلتها عبر الأيام وتكرار النتائج؛ حتى يأتي الجيل اللاحق؛ ليحلّل مادة ميدانية أكبر زماناً. وهذا ضروري أيضاً، فهذا مشروع مستمر وليس محدّداً، وهو ما تتطلَّبه طبيعة النتائج التي نتوخاها منه.

ويختم الشيخ؛ بأن هذه الخطوات تحتاج إلى عمل مؤسَّسي كبير جداً، يستتبعه إنشاء بنوك معلومات ذات جهوزية دائمة. ولا يمكن لأفراد أن يقوموا به مكتملاً؛ لكن يمكن الاستفادة من جهود المؤسسات العالمية والدولية وإحصاءاتها ودراساتها بقدر كبير، ومن إحصاءات حكوميّة محليّة، وكذلك من مؤسسات خاصة ومستقلة. وسجلّ العمل الإحصائي حافل بالعمل والنشاط، حتى على مستوى العالم الإسلامي. كما يقترح الباحث هنا أن تكون بعض الدراسات المطلوبة من المتخصصين في العلوم الدينية لتحصيل شهادة معينة؛ تستلزم القيام بدراسة عيِّنة في مجتمع ما أو منطقة ما.

وبعد هذه القراءة الإحصائية ـ للتدين الاجتماعي ـ يجب أن تنطلق من مقايسة ظواهره في ضوء القانون الإلهي، والسنة الإلهية؛ بمعنى أن مطابقة الوثائق الإحصائية للقانون؛ ستكشف عن حيويته كمعيار نستضيء به في مختلف الحالات المماثلة. ولن يتيسّر ذلك إلا بالتأسيس المنهجي لعلم القوانين الإلهية واستناداً إلى الحقائق العلمية التي انتهت إليها كشوفات العلم في الأنفس والآفاق. وأجد نبوءات القرآن الواعدة بفتح

بصيرة الإنسان وعقله على آيات الله (سبحانه) في الأنفس ـ أي في الاجتماع الإنساني فرداً وجماعة ـ هي الحافز الموضوعي للنهوض بمهمات التدبر في القرآن الكريم لنواميس قوانينه وسننه، وما نطمح إليه من تأسيس علم اجتماع الدين والتدين.

التدين الإسلامي وسنن الهداية

نتساءل مع الشهيد المطهري (رضوان الله عليه): ما هو القانون؟ وما معنى السنّة؟

أيكون القانون والسنّة الإلهية من قبيل القوانين البشرية الموضوعة، والالتزامات الذهنية، والتعهدات الاجتماعية؟ أم إنه خَلْقٌ متميز، أبدعه الله سبحانه؟ أم إنه لا هذا ولا ذاك، فكلاهما لا يصدُقان على القانون الإلهي؟

وعلى أيِّ حال: أمن الممكن أن لا يخلق الله هذه السنّة، أو لا يجعل هذا القانون ساري المفعول؟ ولماذا لا يمكن تغيير قانون الله وسنّته؟

وفي الجواب يرى المطهري: إن القانون ليس شيئاً منفصلاً قد تعلّقت به عملية الخلق، إنما هو مفهوم كلّي، ينتزعه الذهن، وليس له أي وجود خارجي مستقل. فالموجود في الخارج، إنما هو نظام العلَّة والمعلول، ودرجات الوجود. والذهن عندما يتفحص ما في الخارج، فهو ينتزع قانوناً كلياً. غير أنّ السؤال: أتقبل قوانين الوجود الاستثناء؟ أتُعَدُّ المعاجز وخوارق العادة نقضاً لسنة الله؟

الجواب لكلا السؤالين بالنفي. فلا قوانين الوجود تقبل الاستثناء، ولا خوارق العادة نقض لتلك القوانين.

فإذا لاحظنا تغييراً في سنن الكون، فإنه معلول لتغيير في الشروط قطعاً. ومن الواضح أن أية سنّة نافذة، ضمن شروط خاصة، فإذا تغيرت هذه الشروط، فإن سنُّة أخرى تصبح نافذة، وهذه أيضاً مقيّدة بشروط خاصة. فالقانون إذاً يتغير بحكم القانون، لا بمعنى أن قانوناً يُنسخ ويحلّ محلّه قانون آخر، بل بمعنى أنّ شروط قانون ما تتغير، وتظهر شروط جديدة تمهّد الطريق لقانونها، فيكون القانون الجديد هو النافذ. فالكون على هذا لا تحكمه سوى القوانين الثابتة.

فإذا رأينا ميتاً يمنح الحياة بصورة معجزة، فإن لذلك قانوناً ينظمه. وإذا ولد إنسان من غير أب كما حدث ذلك في عيسى (ع)، فإن ذلك ليس مناقضاً لسنّة الله، ولا لقانون الكون.

وليس معنى المعجزة هو كون الشيء ناقضاً للقانون. الماديّون قد تورطوا في الاشتباه، ففرضوا أن بعض القوانين الطبيعية للكون واقعية ومتعينة ـ والتي اكتشفت بفضل العلم الحديث ـ ثم تخيّلوا أن المعجزات نقض لتلك القوانين، فرفضوها[1].

أما نحن فنقول: إن ما أوضحته العلوم من قوانين؛ هي مقيّدة بشروط خاصة، وفي حدود هذه الشروط، فهي صادقة.

أما العمل الخارق للعادة، والذي يتمّ على يد النبي أو الولي، فإن

(1) الشيخ مرتضى المطهري، **العدل الإلهي**، الطبعة الأولى، دار الفقه للطباعة والنشر، طهران، 1424هـ

الشروط تتغير على يديه بفضل اتّصال روحه الطاهر والشفاف بقدرة الله اللامتناهية. بعبارة أخرى: إنّ عاملاً جديداً قد ورد الميدان؛ هو عامل: الإرادة القويّة، ومنه تنشأ شروط جديدة، حيث في هذه الحال، القانون الجديد هو النافذ المفعول.

ومثل هذا نقوله في مورد تأثير الدعاء والصدقة في دفع البلاء. فقد جاء في الحديث الوارد عن الرسول الأكرم(ص) (ما مضمونه) حين سُئل: كيف يؤثّر الدعاء والدواء، والحال أن أية حادثة تقع في الكون هي بتقدير الله وقضائه الحتمي؟ فأجاب (ص): الدعاء أيضاً من قضاء الله وقدره.

وفي رواية أخرى عن علي (ع) أنه كان جالساً في ظلّ جدار. وفجأة عرف أن الجدار منحن، وهو مشرف على الانهدام، فابتعد عنه حالاً. وحينئذ اعترض أحد الحضور قائلاً: أمن قضاء الله تفرّ يا علي؟ أي لو أنّ الله أراد لك الموت، فسواء أفررت من تحت الجدار الموشك على السقوط، أم لم تفر، فإن موتك محقّق. لو أنه (سبحانه) أراد لك الحياة، ففي أيّة صورة، هو يستطيع حفظك. فما معنى فرارك إذاً من تحت الجدار المفطور؟

فأجابه علي (ع): أفرّ من قضاء الله إلى قدره.

ومعنى هذه الجملة؛ إن أي حادث لا يحدث في الكون، إلا بتقدير من الله وقضائه. فإذا عرّض إنسان نفسه للخطر، ثم تضرّر من ذلك، فهذا قانون الله وقضاؤه، وإذا فرّ إنسان من الخطر، ونجا بنفسه، فذلك أيضاً قانون الله وتقديره .

وقد بيّن القرآن هذه الحقيقة، بشكل رائع: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾[1].

فهذه الآية، تُبيِّن القانون الحاكم على كل القوانين؛ وهو قانون التقوى والتوكل.

ونستنتج من هذه الآية أنه لا بدّ أن يعقب التوكل عناية الله. فكل شخص يتوكل على الله بشكل حقيقي، فإنّ عناية الله سوف تصحبه دائماً. وتأييد الله وعنايته هي بنفسها سنّة وقانون، وتشكّل سلسلة من العلل والمعلولات، ويمسي فيها الوصول إلى الهدف يقيناً. فهذا قانون يشمل كل القوانين الأخرى.

وفي الوقت نفسه، لئلا يغفل الإنسان عن أن فعل الله له قانون ونظام، فقد بيّن سبحانه أنه: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: 3]، وبيَّن أيضاً: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾[2].

فَفِعْلُ الله سبحانه ليس خالياً من القانون، ولا من الوسيلة. مهما كانت هذه الوسيلة غريبة وغير متوقعة، بل هي: ﴿وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ﴾[3].

ومن هنا، فإنّ أكثر ما جاء في حديث القرآن الكريم عن معاني الهداية هو معناها في تصحيح علاقة الإنسان بخالقه وعلاقة الإنسان

(1) سورة الطلاق: الآيتان 2 ـ 3.
(2) سورة الطلاق: الآية 2.
(3) سورة الطلاق: الآية 3.

بفرائضه الاجتماعية، ولا تستغني الهداية فيها عن تصحيح روابط الإنسان بالطبيعة وما فيها من كائنات حية وغير حية في ما يراه وفي ما لا يراه من كائنات وحيوات؛ ليؤاخي بين قانون الهداية في الوجود وقواينها في حياة الأمم والشعوب.

وفي سورة الأعلى نقف على قاعدة اللطف الإلهي من ـ نظام الهداية ـ التي وسعت كما رحمته تعالى كل شيء ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى (1) ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ (2) وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: 1 ـ 3]، ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: 50].

كذلك نقرأ ـ الهداية ـ وأماثيلها في كل إلفات قرآني يصلح شؤون الإنسانية ويسعدها ولمصلحتها يجب أن ندرس الإلفات القرآني لتسخير الطبيعة للإنسان: ﴿كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [الحج: 37].

وما من شك في أن الهداية إلى الدين القيم هي هداية للتي هي أقوم: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا﴾ [الأنعام: 161].

والمفتاح الذهبي للهداية عند أولى الألباب: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: 18] والهداية للتي هي أقوم هي ـ الهداية ـ إلى بوصلة الوعي والتمييز بين المناهج والعقائد والأفكار: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3].

ومن دواعي التفسير القرآني للهداية أننا نقف في سبيل الرشاد فيها بوظيفة العينين والأذنين والشفتين: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ (8) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (9) وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: 8 ـ 10].

﴿أَفَأَنتَ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس: 43].
﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ أَوْ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَمَن كَانَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الزخرف: 40].

فلو لم تكن هناك مجاهدة وجهاد لطلب حقائق الهداية من مصادرها وأدواتها لما أمكننا أن نفهم كيف يكون القرآن هادياً للتي هي أقوم وشرطه الإصغاء إليه قبل أن نفتري عليه: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: 69].

والعبرة الأولى من الهداية بجميع مضامينها أن ينهض الإنسان بحمل أمانته لتجسيد الغاية الربانية من استخلافه على الأرض وداخل هذا النطاق يتوّج القرآن جميع الرسالات السماوية السابقة بمأثرة الشمولية والعالمية ولقد كملت دروس الهداية في القرآن الكريم حتى لا مزيد عليها في كل مكان وكل زمان.

ومن ثوابت الهداية القرآنية أن يقاوم القرآن ظاهرة الجهل والجهلاء ومن مواعظها أن يهزّ بها وجدان الذين يكرهون صالح التغيير ويتشبثون بمفاسد القديم وتقاليده الموروثة، ولا سيما في مجال العقائد التي تخالطها شوائب الوثنيات كلما ابتعد العهد بينها وبين مصادر الوحي.

فلو أيقن العقل الإنساني بأن القرآن رسالة إلهية وبأن آياته البيّنات كلما الله لكفى به مدخلاً لتفهم أسرار الهداية في كل سبيل يقود مسعاه إلى الصراط المستقيم صراط التوحيد الذي ينجز ـ وحده ـ شروط الحرية الإنسانية في التحرر من عبادة آلهة القوة والمال والشهوة وسواها من غرائب الأوثان فيما عرفه القدماء والمحدثون من عبادة الملوك وعبادة الأجرام السماوية وعبادة عناصر الطبيعة وتضليل الأبصار والبصائر بالسحر والكهانة والتنجيم.

وفي كل سورة من سور القرآن شواهد على مشكاة الهداية وتهذيبها وتطهيرها لكل ما يعرض على طبائع البشر من آفات.

ونظام الهداية في القرآن موصول بنظام تدبير جانب المصالح وجانب القيم وفي كل شدة ورخاء. . .

وربما نتبين وسطية ـ الهداية ـ القرآنية عند كل مفترق من مفترقات الطريق بين الحق والباطل أو بين الخطأ والصواب.

ألم تكن هداية القرآن واضحة وضوح تكريم القرآن لبني آدم في إنهاء عصر الهمجية التي لا تتورع عن ذبح الإنسان إرضاء لأساطير الكهنة والملوك. . ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾ [طه: 79].

وبكلمة تتجاوب مع مناهج العلم الحديث، فلا يقرر القرآن ـ هدايته ـ إلا استناداً إلى العلم لنفي الضلالة المنكرة لهداية السماء: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: 53].

﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ﴾ [يونس: 35].

ولم يجرؤ عقل من العقل السليم أن ينكر شيئاً من هداية القرآن أو ينفيها على وجه من وجوه العلم والبرهان، ولم يحدث من مقارنات الأديان وتمحيص الكتب الدينية من ينقض على القرآن كشوفاته الهادية إلى جوهر الدين وحقيقة الإنسان وحسبك من كشوفاته الهادية أن يجد العلماء فيه أروع الآيات لنقد الفكر الديني وكهنوته.

﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [سبأ: 6].

ويذهب القرآن في إرشاده إلى ـ علم الهداية ـ فيكشف عن

العوارض ـ فيكشف عن العوارض والحجب التي تحول دونها ويذكر من أسباب ذلك عماء الكفر والفسق والظلم والخيانة والكذب والإسراف والإفك والصد وكتمان الحقيقة والشقاق والجدال بغير علم ووسوسة الشيطان وإتباع الهوى وها هنا تشع الهداية بمصباحين:

أحدهما: يشعّ بسلامة العقل في تفكيره.

وثانيهما: يشعّ بصفاء النفس في خلجاتها.

فيخاطب القرآن عقل الإنسان ونفسه وضميره وفطرته ليجعل من الهداية قوة للأخلاق، بل هي الأخلاق نفسها بمزيتها التي جعلت من القرآن هادياً للتي هي أقوم في أخلاق العقيدة وأخلاق التشريع وأخلاق البناء الذي بُني عليه الإسلام في الأصول والفروع ليستخلص المؤمن هداته من وحي القرآن ووحي السنن التاريخية التي تفتح كتاب الله على كتاب الكون والتاريخ.

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [النساء: 26].

وتثبت أصول شجرة الهداية القرآنية بتصديقها لما بين يديها من شقيقات الهدى ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ هُدًىۗ﴾ [مريم: 76].

وتبقى الطريقة العلمية لإثبات وثيقة القرآن في الهداية للتي هي أقوم أن نبحث عن أسانيدها في سند النظريات القرآنية المدونة في كتاب الله تفصيلاً لكل شيء، وفي سند شهود الواقع العادل لتجربة هذه الهداية في السياق التاريخي الذي تنزَّل فيه القرآن على قلب محمد (ص)، فأخرج الجاهلية الأولى من ظلمات الجهل والعداوة والبغضاء إلى نور المعرفة والإخاء والسلام.. وهي الحقيقة التي لا شك فيها ولا خلاف ولا

حجاج في ذلك إلا أن نضع تفرقة بين عهد النبي وعهود أمته التي لزمتهم فيها حجة النبي عليهم وحجة القرآن وما نسمعه ونقرؤه من شبهات حول صدقية الهداية القرآنية في مجرى الزمان والتاريخ فمصدره الجهل بوجوب التفرقة بين سند القول وإخفاق التطبيق.

وينبغي أن يتأنّى المتعجّلون في نقد الهداية القرآنية لمجرد تلك الأوزار التي حملها المسلمون الجاهلون بهداية القرآن ولنقل بيقين القرآن إنّ الله يهدي من يشاء.. وعلينا أن نفهم هذه المشيئة من داخل شرطها الإنساني المرهون بمعنى الاستجابة لنداء القرآن..[1].

---

(1) القرآن الكريم بوصفه كتاب هداية: الشيخ حسين شحادة.

الفصل الثالث

مراجعات نقدية للاجتماع الديني

- علم الاجتماع الديني من منظور غربي
- رؤية غربية للدين المدني والتدين الطائفي
- الدين وتحديات الضبط الاجتماعي
- التديّن الأعمى وحرية المعتقد الديني

علم الاجتماع الديني من منظور غربي

في دراسته العلمية القيّمة بعنوان ـ علم الاجتماع الديني وبيئة المؤسسات الدينية ـ يرى الباحث ميشال مسلان (ترجمة عزّ الدين عناية) أنّ علم الاجتماع لم يكن يمثل بموضوعه الخاص، سوى فرع خاص من علم الاجتماع العام. وكانت المدرسة الفرنسية خلال الربع الأول من هذا القرن قد بيّنت الفكرة القائلة: بأن أسس أي دين تكمن أولاً في الحياة الجماعية.

ومن جانبه أيضاً ربط علم الاجتماع الجدلي بشدّة الوقائع الدينية، بالبنى الاقتصادية والاجتماعية، حاصراً علم الاجتماع الديني في حدود الاختبار النقدي لعلاقات الخضوع بين الدين، والتناقضات الاجتماعية.

وبتطبيق رسم مختصر جداً أكّد التحليل الماركسي أن الحقيقة العميقة لأي موقف ديني، ليست سوى نتاج ظرفية اجتماعية، يتحدد فيها طبقاً لانتمائه لطبقة اجتماعية معينة. فالظاهرة الدينية تتجلى بمثابة التجسد لواقع محدود، حيث تكوّن تعبيره الأيديولوجي، والانعكاس الجليّ لمصالحه المادية في نوع من الحتمية.

وبصفة غير مباشرة، كان التطور لتحليلات جد معمقة، وبدون إلغاء للترابط البنيوي بين الدين والمجتمع، كان سعيها أي تلك التحليلات جاداً لفهم مختلف الأنماط وتفسيرها. وبحسب هذا السياق، تطوّر علم الاجتماع الديني إلى علوم اجتماع دينية مختلفة بحسب الموضوع الخاص لأي من تحليلاتها؛ إذ يبدو أنه قد هجر الوحدة الأساسية لحقله، موشكاً أن يتيه في أتربة وتعرجات الحالات الخاصة التي يتابعها بتحفّزات عملية متطورة. ولكنه أيضاً متابعاً أهدافاً محددة بكل عناية، أحياناً. فالمسألة التي تُطرح أمام علماء الاجتماع المعاصرين، هي العودة عن تلك العلوم الاجتماعية الفرعية إلى علم اجتماع ديني حقيقي.

على أنّ ظهور منظومات الخلاص الدينية، قد سمح بشكل آخر بتطوّر علاقات شخصيّة بين الإنسان وربّه، ولأن هذه الأديان تضمن خلاصاً أبدياً، فهي تتوجه بدءاً إلى هؤلاء الذين هم في حاجة إلى خلاص، إلى هؤلاء الذين يفتك بهم جوع وعطش للعدالة. فهي توفّر لهم، إن لم يكن ثأراً فعلى الأقل وعداً بالتحرر من المرض والفقر، والبؤس وما يتصل بها من شروره.

نفهم أنّ هذه المعتقدات في المنقذ الموعود ذات الطابع المسيحي كان لها دوافع. يصفها «فيبر» بأنها: «عامية» فآمال الخلاص قد ولّدت نوعاً من الحكمة الإلهية من وراء العذاب، نوعاً من العقلنة الساعية إلى إبعاد التصورات السحرية البدائية. والصعوبات الحقيقية تبدأ عندما يكون الشعور الجماعي أكثر حيوية، تجاه العذاب الفردي غير المستحقّ، وأن المذنبين يفلحون أكثر من المحسنين.

فكيف يبلغ النظام الإنساني مستوى الاعتقاد، وبتعويض ثوري في

العالم الآخر؛ إذ الإنسان المذنب يستطيع أن يعيش على الأرض الحياة الناعمة. ولكن جهنم هي المأوى أو إذا ما كانت السعادة الأبدية موعودة للخيّر، فإنّ ما على هذا الأخير، إلا أن يكفّر في دنياه عن الخطايا التي ارتكبها.

فالرضا والغنى يظهران كعنصرين أساسين، مصاحبين لأي موقف ديني. ذلك أن الاضطهاد الذي يعاني منه «العبيد» هو بسبب بُنى اقتصادية واجتماعية. فتحفّظ الكنائس أمام الأغنياء، يفسّر باختبارها أن الطبقات المحظوظة والمتخمة لا تكابد عامة أو بصورة محدودة الحاجة لأن تكون في زمرة الناجين؛ إذ التقوى لديها في حدود السعادة الأرضية.

وبنوع آخر من التحليل، فإنّه من اللازم الانتباه إلى الإلقاء بكافة الوعود المرجوّة من طرف الإنسان على العالم الآخر. فباستثناء المسيحية، وبعض الأديان الزهدية الأخرى، فإن مآثر الأديان البدائية أو غيرها، النبوية أو اللانبوية هي أمور أرضية: كالعافية وطول الحياة والكسب.

فما يبحث عنه الإنسان المنشغل بخلاصه قبل كل شيء، هو قاعدة السلوك اليومي، وهذا الموقف ليس من الممكن أن تغيب عنه مؤثراته العميقة في تشكيل أخلاق اقتصادية. لأن السعادة والتجدد الواعدين في هذه الحياة من خلال هذه الأديان، تختلف باختلاف أخلاقيات الطبقة الاجتماعية التي تشكّل الوسط الحاضن لذلك التدين.

فالمحاربون، أو المزارعون، أو الحرفيون، أو رجال الفكر؛ كان لكل منهم دور في التأثير على رؤية العالم الموصولة بدينهم. فإذا ما كانت فكرة الخلاص قديمة كالعالم، وكما هو الشأن للخلاص من

العذاب والجوع والموت، فإنها لم تكتسب معنى خاصاً، إلا مع تحولها في النهاية إلى رؤية خاصة. ذلك أنّ ما أكّده ماكس فيبر بكل إصرار في كل أعماله، وهو أن المصالح المادية والخُلقية؛ هي التي تسَيّر مباشرة العمل الإنساني، وليس الأفكار النظرية.

وهكذا تشكّلت الأطروحة الكبرى لماكس فيبر بشأن التوافق المتلازم بين التطور الديني، والتطور الاجتماعي، مطبقاً على البروتستاتنية تلك الصورة التي يلفت إليها ـ فيبر ـ مجدداً. وهي تنامي زهدية حياتية مرتبطة بردّ الاعتبار للنشاط الإنساني في هذا العالم. فكل موقف اجتماعي أو مهني يتناسب مع دعوة، مع نداء معين، فلا وجود إذن لـ «حالة كمال».

وبذا فليس هناك فرق بين المبادئ والتوجيهات. ومن هنالك، فإنّ الكامل الديني ليس له مكان في المدينة. ذلك أن مثاله يكمن في الانسحاب من العالم، وهجران الالتزامات الزمنية. بملاحظة أن المسار الزهدي في إطاره الاجتماعي، يمكن تحديده، بكونه يشبه ظاهرة «التقلص الذهني». ولكن الواقع مختلف ومغاير، فإن المؤرّخ يعرف أن هذه الظاهرة سريعة الأفول، ذلك أن الكنيسة الكالِفنية نفسها، قد شكّلت أرستقراطية روحية جديدة، متكونة من «قديسي الحرب»، قُدّر لها أن تعيش في عالم المسيحيين العمليين الذين انفصلوا تحت تأثير الحركات التَقَويّة عن المسيحيين «اللافعليين». ومن هنا، فإن التوقف عند الطابع البياني لتحليل «فيبر»، لن يقارب الصورة الواقعية؛ لأن المهم هو فهم مولدات التغير الثوري لنمط التدين الغربي.

لذا فإنّ النشاط الطهري قد تعرض لتغيير في السلوك ذي مسحة عقلانية، فالتوفيق المهني قد سمح بمعاينة النعمة التي بلغها المسيحي

بإيمانه بأن الإتمام الكامل والإيجابي لعمله قد منحه ارتياحاً في الضمير، وأنهى لديه مشاعر القلق الميتافيزيقية، بتوفيره الإجابة له عن السؤال المقلق بشأن المعرفة؛ ما إذا كنّا مختارين، أم ملعونين. ولقد كان من المتعذّر استبعاد أن ينطلق من ذلك الموقف انبعاث نوع من النشاط المُلّح، وخاصة من التقويّة الألمانية.

فالإنسان يبحث عن ضمان لاكتساب النعمة الإلهية، إلا أنه ليس بإمكانه حثّ خطى السير نحو أية مشاركة في أي نشاط ذي طابع طقوسي؛ يمكنه أن يوفر «سحريّاً» تلك النعمة، لتبقى الرقابة الذاتية على سير أعماله الخاصة فقط. فالأخلاق تحقِّق له التمتع الجامح بالخيرات المكتسبة بفضل العمل. ولذلك فهو يعيد دون كلل استثمار الرساميل المتراكمة لأن الفراغ مرذول. فما أن يُترك على هواه، حتى يخسر العلامة التي يستطيع بواسطتها معرفة اكتساب خلاصه المرغوب. إذن فالكل يدفعه لممارسة زهدية ناشطة، ودينية في دوافعها الأساسية، لكنها اقتصادية، وذات سمة مدنسة في تطبيقاتها الفعلية.

فعلى علماء الاجتماع المعاصرين؛ تُلقى مهمة متابعة ذلك الصنف من التحاليل حول المنظومات الدينية التي لم يولها ماكس فيبر اهتماماً، أو التي أُتمّ إدماجها بصورة مبسترة في نظريته، والبحث في مدى صحة تلك التفسيرات، وأيضاً، عن الأخلاق الاقتصادية، والنظر أيضاً إذا كان في أديان أخرى غير المسيحية عامل تطور مماثل. لما نجده في الأخلاق البروتستانتية.

جد قريب في أهدافه، ومع تعدد فروقاته، يظهر لنا مؤلّف آرنست ترولتش (1865 ـ 1923) Ernst Troeltsch، والذي كان زميلاً وصديقاً

لماكس فيبر، وفيّاً للتحليل التاريخي. فهذا اللاهوتي الليبرالي الذي أصبح أستاذاً للفلسفة في برلين، والأفكار المسيحية؛ أي بتحليل ماضي المسيحية، من أجل فهم أعمق للحاضر، وللمكانة التي يستطيع الدين أن يتولاها حالياً. ففي عمله: Kirechen Und Gruppen Die. Soziallehren der christlichen.

سعى تروتش لكشف تأثير المسيحية على التكتلات الاجتماعية الأخرى، وفي الوقت نفسه، عمل على دراسة التأثيرات الخارجية التي طالت مختلف الجماعات المسيحية، على مدى تاريخ طويل؛ يمتدّ لأكثر من ألف ونصف الألف سنة. وخلاصة فكره بكل إيجاز؛ يمكن القول إن تحليله السوسيولوجي لتطوير المسيحية يتميز بثلاث مراحل أساسية نورد منها بحسب منظوره مرحلة المسيحية الأولى، والفترة القروسطية، وعصر المصلحين.

ومهما كانت تلك الأشكال من التحليل جليّة، فإنها تترك المسألة معلقة في ما يخصّ السؤال: هل كان علم الاجتماع الديني يشكل مبحثاً مستقلاً؟ كان عكس ذلك بالاندراج ضمن تشكيل مجمّع، وأكثر اتساعاً، يخصص للظاهرة الدينية في مجملها .

وها هنا، فإنّ الإجابة التي يقدمها جواشيم واش (Wach joachim)، هي جدّ واضحة. من منطلق أنّ عمله كان يرمي إلى إرساء علم للأديان، حيث الفروع الأساسية، تنبني على تأويل التجربة الدينية في مختلف تعبيراتها، فيأتي علم اجتماع الدين تتويجاً لها. ولهذا العلم يعزو «واش» مهمة البحث عن تأثير المنظومات الدينية على المجتمعات التي تشكّلت عبرها، والعكس أيضاً. ما يعني ضرورة أن تجري أيضاً دراسة

تصنيفية ومقارنة للجماعات الدينية، وذلك بتحليل مظاهرها التعاونية في مختلف أصناف تآزرها. وعلى هذا المنهج إذاً، يعود لعلم الاجتماع العام للدين «حمل أبحاثه حول المعنى السوسيولوجي لمختلف أشكال التعبير الفكري والعلمي للتجربة الدينية»، من أساطير، ومذاهب، وصلوات، وقرابين، وطقوس الخ.

ولكنّ أية تصنيفية بيانية لا تعني أبداً لدى «واش» أن نضع جانباً المسائل الميتافيزيقية، وأن نقتصر على المسائل المثارة من جرّاء دراسة التفاعلات الثنائية بين الديني، والاجتماعي. فرغم اقتناعه بأهمية المقاربة السوسيولوجية، فإنه لا يعتبرها أبداً المفتاح الوحيد الذي يسمح بفهم الظاهرة الدينية.

وإنّ أية دراسة حول الأصل الاجتماعي ـ كما الأمر في تأثير بعض الجماعات الدينية على المجتمع أيضاً ـ لا يمكنها أن تهمل «الفكرة الدينية «التي تشغل تلك الجماعات بأشكال أخرى. فإذا ما كان التحليل السوسيولوجي للجماعات الدينية، يسمح بفهم أوضح لتشكّل التجربة الدينية في نموذج معيّن من التجمعات، فإنه ـ بالعكس ـ لا من تحليل المحتوى الأصلي للتجربة الدينية التي تشغل هذه الجماعة. «وضمن توسط المقاربة السوسيولوجية للدين، فإنّنا لا نطمح لإجلاء المعنى المادي للدين فقط، ولكن أيضاً للحصول على فهم جديد للعلاقات بين الأشكال المختلفة للتعبير عن التجربة الدينية، وعن الاقتضاء الناتج عن الإدراك المتطور؛ لمختلف أشكال التجربة الدينية نفسها».

ومع ذلك، فالتصنيفية قد أصبحت نموذجية؛ إذ إنّ ما أثاره «واش» في كل عمله، قد ظهر ملتبساً لبعضهم، فأحياناً تُفرض الظاهرة الدينية

كانعكاس لحالة تاريخية واجتماعية معينة، وفي أخرى تُوصف، وتُقدّم في حقل التجربة على أنّها تَحَقُّق عينيّ مترسخ في الزمن والتاريخ لنموذج ديني عام، أو بصورة أدقّ لـ «موقف ديني أساس»، يمكن على ضوئه وحده تفسير التمظهرات الخارجية للتجربة الدينية، فالظاهرة الدينية هي: المثال الحيّ لتحقيق نموذج ما، والانعكاس أيضاً لحالة معينة في الواقع.

وبعيداً عن النظر في تلك الثنائية التصنيفية، فإنّنا نلمح نوعاً من التكامل بين مثلنة الواقعية الاجتماعية التاريخية، ونوع من التحقق للمثال الديني. فالحكم المزمع اتخاذه حول التأثير الذي تمارسه الاختلافات الاجتماعية على الأفكار والمؤسسات الدينية، يجب إتمامه بتقدير للأثر المنتج بناء على فضل الحوافز، والنشاطات الدينية المتناغمة في تطور الطبقية الاجتماعية.

وجدير بإلفات النظر إلى أنّ التطور الإيجابي للعلوم الاجتماعية خلال النصف الأخير من هذا القرن، قد كان مشجعاً وإن بصورة سلبية لنوع من النزعة نحو الاستقلال تأصلت لدى علماء الاجتماع عموماً؛ معتقدين أن بيّنات أبحاثهم تكفي لإجلاء البنى والظواهر الدينية وتوضيحهما. وبكل دقّة نقول: إنها مناهج تحليل مرفولوجي بنيوي يصحّ تمحيصها، ويمكن تصنيفها الآن بتمييز ثلاثة أنواع من التفكير، تتعلق بتحليل الأنماط والبنى الدينية، وبنية الكنيسة، وأخيراً ـ النحِل ـ والملل كبنى متنازعة.

ما من شكّ في أنّ كل منهج سليم في التحليل السوسيولوجي يجب أن ينطلق من معاينة الكتلة الاجتماعية الدينية في بناها، وحياتها الخاصة، وفي علاقاتها التي تنسجها مع العالم الخارجي.

ولكن عملية المعاينة لهذه الجماعة، ليست متيسرة، إلا إذا اندمجت في ما هو أوسع، ألا وهو الجماعة الوطنية إن لم تكن الإنسانية؛ إذ من المؤكّد أنّ علم اجتماع المسيحية في شكلها الكاثوليكي والبروتستانتي؛ يوفر خصوصية مميزة أمام علم اجتماع الإسلام أو الهندوسية، والسبب في ذلك جليّ، فإن المجتمعات الدينية المسيحية قد تكونت بفضل رسالة روحية مميزة، وفي ذلك تختلف عن المجتمع العلماني، لكن دون أن تقطع معه مع كل الصلات. أما المجتمعات الهندوسية والإسلامية، فلها معها حدود تتمازج فيها بدرجة متفاوتة مع الجماعة العرقية، ولها بنى متقاربة أو مماثلة للبنى السياسية للمجتمعات التي تشكلها. فانتشار الإسلام في أفريقيا السوداء، قد نزع عنه طابعه العرقي؛ حيث انتشر ليملأ الفراغ الروحي الناتج عن إفلاس الديانات الأرواحية، ولاسيما في ما جلبه معه، من دافع اجتماعي للعنصر النسائي من السكان بخاصة.

وعلى الرغم من تعبير المؤرخ «أوروس»، في فجر القرن السابع: «أنا مسيحي من ضمن آخرين، فأنا في أي مكان في أهلي». إلا أنّ المؤمن من كنيسة إصلاحية، سيُعرف بمدى اندماجه في جماعته، فحيوية الجماعة الدينية تُقاس بدرجة الاندماج في إطار الملّة المؤمنة. ومن هنا، كان من العسير تفهّمه سوسيولوجيّا، إلا باعتباره ممارسات طقوسية. فالمقولة الكالفينية بشأن المسؤولية، والتي تجعل من كل مؤمن ممارساً لرسالة خاصة في الكنيسة. كيف يمكن قياسها سوسيولوجيّا بكل دقّة؟

وعلى هذه الرابطة الوثيقة بين بنى التجمع الديني، والمبادئ التي تشغله، يجدر السعي لفهم التفاعلات المختلفة بين البنى المدنية والتشريعية، والبنى الدينية، فعناصر القوة الدينية والكنيسة، تخضع حتى

في حالة قاعدة وفاقية عامة للصلات بين الكنائس والدولة. وبمعزل عن تلك البدهية، فإن حيوية الجماعة الدينية تخضع للمجتمع المدني الذي يحيط بها، والذي يقترح عليها النماذج. ويبقى من شأن المجتمع الديني القبول، أو الرفض لأي شكل من أشكال الصياغة، أو التحوير. كل ذلك بحسب فعل خفيّ، أو «انتصاري» دفاعي، أو معبّر عن إقدام.

بذلك فإنّ علم اجتماع النظم الدينية من منظور غربي، يحضر في ثلاثة مستويات: جماعة المؤمنين، والمجتمع المدني(الذي ينتمون إليه، والذي يعيشون فيه نمط إيمانهم)، وأخيراً مستوى العلاقات مع المقدس، ليس في مجال العقائد والإيمان فقط، وإنما في مستوى الالتزامات؛ أي في احترام القواعد من أجل معانقة العالم الآخر عبر كتب التوبة، وسجلات الأخطاء والجزاء.

إنّها نظرة إلى العالم، تبدو بمثابة الانعكاس الثنائي للمجتمع المدني، والمجتمع الديني؛ حيث إنّ العلاقات الشرعية مع العالم الآخر تتكشف بحسب الألوهية التي تأتي على صورة الإنسان، وتأتي منظِّمة للعلاقات بين البشر والله، عبر أطر مجتمع محدد.

كذلك فهي ليست الانعكاس الأوحد. ذلك أن ظهور مفهوم الفرد الإنساني عبر القانون الكنسي، قد نتج بالتحديد خلال مرحلة من التاريخ، حيث ذاك المفهوم في المجال السياسي كان نادر الوجود. وفي ضوء فلسفة التشريع المدني، سنقف عند القانون الكنسي الذي اعترف خلال القرون الوسطى بفردية الإنسان وحريته، وكذا تساوي الأعراق وتساوي الجنسين. . .الخ بملاحظة موضوعية؛ وهي أن العلاقات بين البشر والله، لا تنحصر في المجال التشريعي فقط.

أما المرحلة الأخيرة من المعاينة، فترمي إلى تأسيس وحدة المنهج الغربي بإثراء كل هذه العلوم الاجتماعية الخاصة بعلم اجتماع للأديان، مؤسّس على تحليل ينزع نحو المقارنة. فلا إمكانية للتطلع نحو معرفة شاملة بكل المنظومات الدينية، ما لم تكن مراعاة لمقارنة الأنماط الخاصة، فالأشكال الزهدية، وأنماط أخرى قد تمّ تحليلها ومقارنتها؛ أملاً في البلوغ من خلال مواجهتها ببعضها إلى القوانين، أو على الأقل إلى بعض السياقات الجماعية، أو الثوابت أو الارتباطات المماثلة. دون أن نغفل عن أنّ إحدى التشكلات الأساسية التي ولدت التحليل السوسيولوجي، هي الكنيسة ومفارقاتها المثيرة للجدل في قضايا لاهوت الاجتماع.

كذلك يجب وضع خطوط التمايز منذ البداية بين الجماعات الدينية الاختيارية المتكونة بالانخراط الحرّ لأعضائها؛ والأشكال الأكثر تنظيماً، التي تعود للدعوة الكنسية.

فالأولى ذات تشكّل عفوي، متأصل في الأديان ذات الصبغة الدعوية الكونية، والطابع الذاتي للروابط التي يجمع أعضاءها، أمر أساس، نستطيع من خلاله أن نقوم بالدراسة انطلاقاً من العلاقات بين المعلم الروحي والأتباع؛ لنجد التقليد القديم لمعلم، بات لحكمته بين حواريه المختارين، ولنمط حياة وتفكير خاصين به؛ مستوى من الثبات حتى مشارف الفترة المعاصرة لذلك المظهر الديني من حضارة الخطاب، والذي يتمثل في نقل نصوص مقدسة هندوسية، لتجمع إرادي للنسك، ملتفّ حول معلم روحي. فالجماعة الأولى المكونة من طرف يسوع تنتمي لهذا الصنف العفوي الاختياري، إنّها تعكس فكر المعلم وتعاليمه، المعلم الذي تُناط به مهمات الدعوة إليها. وعلى ضفافها، ثمّة

اتجاهات أخرى للجماعات العفوية التي تنادي بجاذبية الأسرار القديمة، في ما يُعرف بالغرب المؤمن بديانات الأسرار.

في مقالته عن حقوق الانسان بين الإسلام، والنظريات الغربية، يرى الدكتور محمد لغناوسهن؛ أن الغرب بعد انحسار فلسفاته الدينية تمحورت مناهجه في القرن الماضي حول قضية مصير الإنسان في دائرة الدفاع عن مبدأ التكافؤ الذاتي. وبنحو عام، فقد لاحظت تلك الاتجاهات أن الناس يتفاوتون في مواهبهم، وقدراتهم. غير أنها تبنت مبدأ التكافؤ بينهم لأنهم يشتركون في جملة الاحتياجات، والمواهب. إلا أنّ هذا الجانب من التصور المذكور لا يصمد أمام المعالجة الدقيقة، ذلك أن الأطفال وذوي العاهات لا يشتركون مع الآخرين ـ كما يبدو ـ في الاحتياجات، والمواهب التي تميّز الإنسان الراشد الطبيعي عن الحيوانات، ومع ذلك فإن هؤلاء اكتسبوا حقوقاً أساسية محدّدة في ضوء انسانيتهم. إن أنصار حقوق الحيوان يعتقدون بأن النوع الانساني لا يتحلى بسمات متقطعة النظير، وبالتالي فلا يمكن له أن يحتكر امتياز التكافؤ والمساواة في الحقوق لذا اقترحوا تعميم الحقوق، على سائر الكائنات التي تتمتّع بموهبة الإدراك الحسي[1]. ومن هنا، فإنّ علم الاجتماع الإسلامي سيعنى بمفهوم ـ الحق العام ـ من منظور قرآني في ضوء العناية القرآنية المتوازنة بالفرد والمجتمع على قاعدة وحدة النشأة والمصير دون أي اختلال بمعادلة الحقوق والواجبات، ومن هنا، يعتبر القرآن الكريم حماية النفس البشرية حماية لجميع أفرادها والاعتداء عليها اعتداء على الجميع.

---

(1) محمد لغنهاوزن، حقوق الإنسان دراسة النصر وتحديات الواقع، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت 2008، ص283.

رؤية غربية للدين المدني والتدين الطائفي

تذهب بحوث علم الاجتماع الديني في الغرب إلى أن الحب الإلهي قد تجلّى؛ بنظرية اتّحاد الإنسان مع الله. وهنا يحضر الكهنوت بوصفه الواسطة المنظمة لشعائر هذا التجلّي، فيظهر الكاهن كنتيجة سوسيولوجية، لتموضع الدعوة الدينية في إطارها الاجتماعي. فالكاهن هو نموذج سوسيولوجي أساس؛ إذ إنه الواسطة بين الله والإنسان.

وجوهر هذه الواسطة أنّها تتطلب إتماماً دقيقاً إلى جانب الممارسة الشعائرية، والمعرفة بالطقوس، والتي ليس لها شبهاً بما يفعله الساحر. فالكاهن المسيحي كنظيره اليهودي، لا يلزم الألوهة بفضل طقوس لأجل إتمام الرغبات الإنسانية. بل بالعكس يُخضِع مشيئته لله، فهو يقدم شكره له وشكر الناس الناطق باسمهم، وهو يَنذر حياته للقيام بالصلوات، فهو الساهر على الطقوس القربانية. ولكن بفضل ماذا هو الوسيط؟ فهل هو بسبب قداسةٍ شخصيَّةٍ؟ وبأية معايير يتحدد ذلك؟ أَوَليس بالضبط بسبب انتمائه لهيكل مخصص ومحدد من طرف الكنيسة؟ والتي حوّلت الطابع

الإلهي والمقدس للموضوع الفردي إلى المؤسسة الموضوعية للخلاص؟ المالكة للنعم والحقيقية؟

فإذا ما تمّت الوساطة بفضل الوجود العفوي للكنيسة، وليس بفضل مزايا شخصية، فإن كل مسألة السلطة الدينية ـ وما يُعرف بمصطلح كاريزما (charisma)، حيث تمّ إدخاله في علم الاجتماع بفضل ـ ماكس فيبر ـ ليست إلا للإشارة إلى تميّز المقدرة في ممارسة سلطة ذات أساس مقدّس على الآخر. وعليه يجب التمييز بين كاريزم شخص ذاتي، وهو ذلك الذي يعود لمعلمين روحيين مؤسسين لأديان، كيسوع، بوذا، ومحمد، من وجهة نظر علم الاجتماع الديني الغربي، وكاريزم موضوعي متعلق بِدَوْر وظيفي.

فالأول فطري، والثاني خلاف ذلك، والأول يحوي شيئاً يستعصي على التحليل، نوعاً من القوة الهادرة التي تغمر الفرد من حيث لا يشعر بتأثيراتها، فهي ليست شبيهة بقوة العشق المتنافر الجانبين، ولكن بقوة نداء لا نجد منه مفراً، شبيه بأمر صيادي بحيرة طبرية التاركين لشباكهم وقواربهم واللاحقين بيسوع، أو بحواريّي بوذا الأوائل «الذين دخلوا في نوره منادين لا ملجأ إلا إليك، في كل أرجاء سننشر دعوتك. . .».

فيما الثاني ليس ذلك المتعلق بالنبي المسكون بالروح، والمؤمن بدعوته وبقيمته كزعيم ديني، بل هو ذلك الموظف للمقدّس الذي يملك سلطات من جرّاء سدانة طقوسية، أنعمت عليه بها الكنيسة لكي يجاهر بتقاليد الطقوس، وأسرارها المؤَمِّنة للوساطة بين الله والبشر.

إذ ذاك تظهر الجماعة العفوية ـ المتشكّلة في كنيسة، والهادفة إلى أن تصبح «مؤسسة جمهور» ـ ممتلئة بالنعمة، بتحقيق سلوكية تحتّم عليها أن

لا تكون لها مع العالم علاقات إيجابية؛ سواء في الجانب السياسي، أو الاقتصادي، فذلك لا يسعها في المرحلة الأولى، حيث بإمكانها تجاهل العالم، والعيش منزوية على نفسها. ولكن من الخطأ إجراء هذا التعميم.

ففي كل حقبة محدودة ـ والتي تتجدد في الواقع مع كل جيل من الأتباع ـ على الكنيسة أن تحدد موقفها إزاء الثقافة التي تحيا فيها، على وفاق ثابت. أَوَليس تاريخ الأخلاق المسيحية في النهاية؛ لا يزيد على كونه بحث دون توقف عن وفاق مع العالم؟ وفي الوقت نفسه لصراع متجدد ضد تلك الروح المنفلتة من الوفاق؟

عند هذه النقطة من التحليل، بوسعنا أن نقف على فكرة الفيلسوف زينون الرواقي عن نسبيّة القانون الطبيعي؛ هذه الفكرة التي ضمنتها المسيحية في قصة العالم «بعد السقوط» خلال الحياة الأرضية؛ أي حياة المسيحي في العالم، وخضوعه لقوة القوانين، وقوة السلطات. كل هذه الأمور هي بمثابة النتائج، وأحياناً بمثابة العلاج للخطيئة؛ أي أنّ ما يحدّد البحث عن الوفاق سيجري على مستويين: أحدهما: ذلك المتعلق بالطبيعة، وثانيهما: ذلك المتعلق بالنعمة، وبحسب المصطلح السوسيولوجي، ذلك العائد لأخلاق العالِم، وذلك العائد لأخلاق القديس.

وناتج هذه المفارقة: المسألة تتمثل في النهاية في معرفة ما إذا كان جوهر الكنيسة يمكن أن يُختزل في مستوى مقولة اجتماعية تشريعية، تُحدَّد بقانون ولاهوت مقدس معاً، متجلٍّ في مجتمع ما، عبر مؤسسة دينية عامة يجب الانتساب إليها؛ حتى تتمّ النجاة. أو من زاوية طرح المسألة بأشكال أخرى هي: هل من المتيسّر تحديد تلك البنية بصفتها

سلطة وإكراهاً، باعتبارها شرطاً ضرورياً؟ أو بالعكس؟ أو هل من الممكن التساؤل ما إذا كانت الكنيسة، ليست سوى شكل من مجتمع ديني مؤسس بفضل معلم روحي؟ ومنظمة بحسب قانون داخلي كنسي أو غيره؟ وفي الوقت نفسه وبدرجة أكثر هل هي جماعة مؤمنين مجتمعين؛ لتشكيل وتكوين وحدة دينية دون كلل؟ وكل ذلك تحت أمر الله الحاضر فيها أبداً

فالكنيسة تتحدد بدءاً بلاهوت كنسي يختزل فلسفة الوساطة الحيوية بين الله والإنسان، إنها وساطة حيّة. ومعلوم أن بنية الكنيسة قد تكوّنت بأعداد مختلفة عبر العصور عن أشكال أساسية أخرى لنماذج أكثر تحرراً، نابعة في ذلك من رفض للكنيسة، ومن ردود فعل خصاميّة تجاه نظام ديني؛ كان يعتبر بمثابة السالب لكل حرية دينية شخصية، وذلك بحسب اعتباره المكان المقدّم والنموذجي للصلات بين البشر والله.

فمن خلال رفض العالم، والوفاق الدائم بين هذا الأخير ـ النظام الديني ـ والدين؛ يقع تشكُّل الطائفة الدينية للانفصال عن البنية الكنسية، وهذا بقطيعة يمكن أن تكون راجعة لنقد الطابع الموضوعي للإيمان الديني المعروض من طرف الكنيسة، أو عائدة لنقد الشعائر، أو أيضاً لكل النشاطات الوسائطية بين الإلهي والإنساني، باسم عودة ممثلنة نحو نقاوة بدئية، أصلية، جنينية، كجماعة روحية تؤمن بكاريزميتها.

وبذلك فإنّ مثل هذا الموقف يقود بسرعة إلى رفض كل طقسية للأسرار، ولإلغاء كلّي للاهوت المصاغ سلفاً. وباعتقادنا أن ذلك الأمر ليس محصوراً بالكنائس المتولدة عن الإصلاح الديني؛ حيث نجد هذا الانفصال أيضاً في البوذية الرافضة لشعائر التطهير والأضحية البرهمية.

فتلك الرغبة للعودة للنقاوة الأولية؛ تستدعي وجود مثال كردّ فعل ضد مختلف التشوهات الطارئة عبر الزمن .

وضد كل التشوهات اللاحقة بنموذج القداسة لمحتوى الرسالة الأصلية، فكل طائفة سترى نفسها بمثابة الجماعة المقدسة الواعية والموحدة؛ حيث القداسة تكمن في الجهد الديني العملي والفردي. وليس كما هو في الكنيسة؛ عبر التقديس للمؤسسة العارضة للنعم الإلهية للبشر.

إن بالإمكان الكلام عن سوسيولوجيا الطائفية الدينية منذ اللحظة التي تتشكّل فيها مجموعة من المؤمنين؛ مؤمنة بقدراتها خارج البنى المؤسساتية، ومنذ أن وجدت لتكون مجموعة الأطهار والقديسين الوحيدة. أو بكل بساطة منذ أن تموضعت «في السياق التاريخي». ذلك لأن عملية التفكيك لها لَأمر صعب. إذاً يجب الملاحظة على الأقل أن ذلك الطابع الانتقائي للنحلة الدينية؛ حادثاً في مرحلة قبل كنسية حيث تشكَّل بدرجة أقلّ لاهوت عقلي، لا أن تُبنى أخلاقاً صارمة أو متسامحة بأحلامها على وهْم أسطوري، كما على أمل كبير في الزمن القادم. .

بهذا الأمل في إنجازات مؤيدة للقطيعة، ينتهي علم الاجتماع الديني من منظور غربي إلى وجوب الاحتراز، وذلك بعدم استخلاص أن الأمر هنا، لا يتعلق إلا بترجمة في مستوى التعبير الديني؛ لصراع طبقي تختلف درجة الوعي به، كما لا يتعلق كذلك بعدم إشباع الحاجات المادية الأساسية.

فمثال الكاميزارد السيفنول Camisardscevenols يبيّن بجلاء تعذر الإدراج كسبب أساس لثورتهم ضد الكنيسة القائمة، لعامل الأزمة المادية

الحادّة ولكن التعديلات الواقعية يجب بحثها في حالة النقص الثقافي المحسوسة بحدّة، والتي يبدو ردعها بالعون المباشر للروح المتجلّية عبر ظواهر بنيوية، وبفضل المعاجز. فملحمة السيفنوليين تتنزّل عبر إحساس نفسي جماعي بالامّحاء الثقافي، فقد كانت مدفوعة في جزء منها، بشعور غامض من الإحساس بالذنب، ناتج دون شكّ عن إيمان، متمحور بشدة حول الخطيئة الأزلية، ونتائجها .

فلا شيء في الجذور والدوافع العميقة، يسمح بإرجاع ذلك التنازع الديني والسياسي إلى مجرد تفسير اقتصادي صرف، كما في مثال الدوناتية الإفريقية التي حلّت مجدداً بفضل مؤرخين ماركسيين أرثوذكسيين، والتي لا يمكن أن تُدمج في صنف البروليتاريا الريفية الأهلية، حيث غذّى البؤس، وولد حركة احتجاج تجاه الكنيسة الرأسمالية الرومانية؛ إذ إن التحليلات التاريخية والسوسيولوجية تُظهر بوضوح أن النِحل والطوائف الدينية، تتطور بصورة إرادية لا في واقع اللااتزان فحسب، بل في واقع اختلال المصداقية الدينية على الأرض.

وعلى الرغم من هذا فإن كثيرين كانوا يرون أن القوانين التي راحت تكرّس التميز على أساس الجنس والعرق؛ تنسجم مع مبدأ المساواة. ذلك أنهم كانوا يعتقدون بأن مبدأ المساواة؛ إنما يمثل في أساسه رفضاً للامتيازات القانونية الخاصة التي تمتع بها النبلاء ورجال الدين في ظل ملوك أوربا. ولنلاحظْ على سبيل المثال كيف امتزجت القومية مع قيم المساواة في أفكار «هستنغز أشدول 1885 ـ 1924»، فهو لا يرى أي تناقض بين الأمرين حين قال: «يمتلك كل إنسان قيمة ذاتية، فإن بني البشر يتمتعون بالكرامة وحق الاحترام على حد سواء»، وهو يرفض

اللامساواة في التعامل مع الفرد؛ حين لا يتوفر لها تبرير على أساس المصلحة الاجتماعية، أو في ضوء مبدأ عقلاني عام آخر، ويضيف بأنه لا بد من التضحية بمصالح الحد الأدنى للكثير من الهنود والسود؛ كي يُتاح مستوى حياة أفضل لقلة من البيض».

ولكن هذا الأمر ذو طابع اجتماعي ثقافي أكثر منه اقتصادي، فالانتشار المعاصر لشهود يهوه في الشمال الشرقي لفرنسا على سبيل المثال؛ يجري في أوساط مهترئة للمهاجرين، حيث الطابع الشعبي للمسيحية الإيطالية والبولونية؛ قد هيأ لصعود الطوائف. وبصورة أكثر عمومية ندرك أن النِحل قد أخذت بدائلها عن الكاثوليكية؛ في أوساط متعددة من الشرائح الاجتماعية التي لم يلحقها أي أثر من هذه الأخيرة. فالأمر يجري وكأن «هجوم النِحل» والطوائف (تعبير عن انحسار المسيحية) ظاهرة مماثلة تنتج في الدول ذات الثقافة الدينية العتيقة، والمتحولة مع التوسع الاستعماري إلى دول تبشير. ومهما يكن من تراجع الثقافة التقليدية، فإن النِحل الدينية التي تطورت فيها؛ هي تقريباً ذات طابع ثوري أو إعجازي.

وهذا النموذج الأخير يُدمَج في تجربة التنازع لشعائر الحريّة القديمة. من هنا، نفهم أن ظاهرة تعدد النِحل الإشفائية بين آخرين؛ يُفسَّر بكونها تحقق نوعاً من التركيب بين تراث سحري محلي، وبين تقليد مسيحي يؤمن بالمعجزة.

فالوسط السوسيولوجي له أهمية أساسية في تفسير تطور النِحلة، فكل الجهد التحليلي المبذول من طرف علم الاجتماع الديني الغربي؛ قد اهتمّ بإبراز التأثير الفعّال للعوامل السوسيولوجية، بشأن الانفصال

والاختلاف؛ لنِحل من داخل الكنائس المسيحية نفسها. فـ(نيبور) كان أول عالم اجتماع يؤكّد على الدور الذي تلعبه العوامل اللاهوتية في ظاهرة تنازع النِحل مع الكنائس.

ويجدر القول إنه إضافةً لأسباب الانشقاق ذات الطابع اللاهوتي الصرف يجب التنبه إلى أمرين؛ لأجل تحليل أكثر إلماماً بالظاهرة: تأثير وسائل الاتصال الجماهيري، إضافة إلى تحسن ظروف حياة التجمعات الشعبية المحرومة، وكذلك اندماج النمط الخاص لحياة المهاجرين؛ ضمن ثقافة جماعية شاملة.

أحدهما: لا ينبغي أن يحصر علم اجتماع الأديان في التأملات المحددة سابقاً؛ إذ العديد من المسائل التي ينبغي طرحها وإثارتها، ليست سوى علامات بين المنظومات الدينية الكبرى والجماعات العلمانية. كذلك الدوْر المنوط بهذه الأديان في إرساء علاقات اجتماعية بين البشر.

ثانيهما: إنّ علم الاجتماع الديني بما حبا به المسيحية من تحليل، لا ينبغي أن ينشر أيّ وهم. فقد كان لا بد ـ لأسباب تقاليد ثقافية ولأجل دواعي تطبيق رعوية ـ أن يفتح قطاعات شاسعة للبحث، خاصة ذلك المتعلق بالتحولات الدينية الجارية في المجتمعات الموسومة إلى زمن قريب بالبدائية، والتي تعرضت لتأثير الرسالات الروحية الحديثة، فانبنت حولها أشكال من التوفيقية. لتظهر أنّ جانب الشروط الاجتماعية الثقافية بليغة الأهمية، أكثر من العوامل الدينية الصرفة. فوفرة دراسات علم الاجتماع الديني، ونشاط دوائر البحث، والمجلات المختصّة؛ تشهد بأهمية مناهج التحليل السوسيولوجي لفهم الظاهرة الدينية. وهكذا فإن

علم اجتماع الأديان من منظور غربي؛ هو جزء مكمل لعلم الاجتماع، ومنهج معرفي ضروري للفهم من أجل علم أديان حقيقي، يكشف عن أثر الدين في مختلف الأطوار الاجتماعية عبر التاريخ.

بصدد الإجابة عن سؤال: كيف نقرأ هذا التناقض السياسي والأخلاقي في سلوك الغرب العلماني؟ نقول: إن القطيعة مع الدين في المجال الأوروبي، واستعمال التبشير المسيحي والحركات الإرسالية في الخارج؛ هل يعبّر عن حاجات في السياسة فقط؟ يجيب الباحث والمفكر العربي هشام جعيط بأنه وطوال القرن التاسع عشر زمن ابتداء الهيمنة الأوروبية، ثم استفحالها؛ لم تكن القطيعة مكتملة حتى في فرنسا.

من الواضح أنه حيثما يقع في الخارج الاحتدام مع حضارة أخرى يبرز الأوروبيون بكل هويتهم ـ بما في ذلك الدين ـ كما لو أنهم يظهرون بمظهر الحضارة الموحدة، مع كونهم في حالة تناحر داخلي وصل أوجهُ في الحرب الكبرى 1914 ـ 1918. وبالتالي يجيب الأوروبيون بما يفهمه الآخر أي بالدين والحضارة المادية الساحرة[1].

ثمة محاولات جادة في علم الاجتماع الإسلامي لتفسير التناقض السياسي والأخلاقي في سلوك التدين الطائفي الإسلامي، ولا سيما في قضايا التعاون والعدل والولاء والبراء، فالاسلام لم يجعل التعاون حكراً على مجال دون آخر أو فئة دون أخرى بل عن النصوص القرآنية فيه لتشمل جميع مناحي الحياة وجميع الأمم والشعوب بميزان العدالة

---

(1) **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2004، ص56.

بوصفها أساساً للشريعة الإسلامية، فكلّ أحوالها ولا يستثنى منها أحد وفي ضوء مفهوم العدالة نفسه يدعو القرآن الكريم إلى وجوب ترسيم الحدود الفاصلة في سجال التفاضل والتمايز بين القيم والمعتقدات[1].

(1) الشيخ حسين شحادة، مقاربة قرآنية فمفهوم العدالة.

الدين وتحديات الضبط الاجتماعي

يهمّنا ونحن بصدد الحديث عن دَوْر النظام الديني في عملية الضبط الاجتماعي؛ أن نتعرض باختصار لبعض المحاولات التي بُذلت لتعريف الدين بوصفه ظاهرة، ونظاماً اجتماعياً.

ثم نتعرف بعد ذلك على أساليب الضبط الديني، ونوعية السلوك المنضبط عن طريق الدين، وأخيراً نعرض بعض النتائج العامة التي توصّل إليها بعض الباحثين، في ما يتعلق بِدَوْر الدين في عملية الضبط الاجتماعي. .

قبل أن يحاول دوركهايم أن يعرّف الدين، قام بفحص معظم التعريفات التي وصفها المفكرون، والفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين سبقوه. وأول ما فعله دوركيم في هذا الصدد؛ هو تفنيد تلك التعريفات، وتوضيح أخطائها[1].

(1) Emile Durkhein, **the elementary forms of the Religious life**, Trans-by Joseph word swain, 1951, PP. 24 - 47.

وكان هناك شبه اتفاق بين العلماء الذين سبقوه على أن الخاصية المميزة لكل ما هو ديني، هو أنه «خارق للطبيعة»؛ أي أنه يتخطى حدود معرفتنا، ويصعب فهمه وإدراكه، وبالتالي فهو «غامض».

ومن أمثلة تلك التعريفات قول هربرت سبنسر: «تعبّر الأديان عن اقتناع ضمني بأنّ وجود العالم بما فيه وبما يحيط به يُعتبر شيئاً غامضاً يتعذر تفسيره». وكذلك نظر «ماكس مولر» إلى الدين بوصفه «صراعاً من أجل فهم وإدراك ما يصعب على العقل إدراكه، وهو أيضاً صراع بهدف الوصول إلى المطلق اللامتناهي». وقد انتقد «دوركهايم» هذه التعريفات قائلاً: «إن الغموض قد لا يوجد في كل الأديان».

وهناك فكرة أخرى استُخدمت في تعريف الدين، وهي «الألوهية»، حيث يقول ريفي «Reyvi» في تعريف الدين: «إنه توجيه للحياة الإنسانية عن طريق الشعور بأن هناك عقلاً خارقاً يسيطر على العالم الخارجي، وعن طريقه يحقق الشعور الذاتي بالوحدة». ويعترض «دوركهايم» أيضاً على هذا التعريف، ويرى أن هناك ديانات كبرى، تخلو من فكرة الألوهية والأرواح، أو أن تلك الفكرة تلعب في بعض الأحيان دَوْراً ثانوياً فقط، والدين شيء أكثر من الألوهية والأرواح؛ ولذلك فلا يمكن تعريفه عن طريقها. وقد وضع دوركهايم تعريفاً للدين عن طريق تحديد الأجزاء التي يشتمل عليها، فذهب إلى أنّ الدين «نسق مركب من الأساطير، والعقائد أو المذاهب، والطقوس والشعائر».

ويرى أنّ العقائد هي تلك التمثلات التي تعبّر عن طبيعة الأشياء المقدسة. أما الطقوس فهي قواعد السلوك التي تحدد ما يجب أن يكون عليه تصرف الإنسان تجاه الموضوعات المقدسة. إلاَّ أنّ دوركهايم أدرك

أنّ هذا التعريف ليس مكتملاً أيضاً؛ لأنّه يمكن أن ينطبق على صورتين من الظواهر، وهما: الدين، والسحر. فالسحر أيضاً يتكون من مجموعة من العقائد والطقوس. وانتهى دوركهايم من ذلك إلى وضع تعريف يقول فيه: «إن الدين عبارة عن نسق موحد ومتكامل، يشتمل على العقائد والممارسات المتصلّة بالأشياء المقدسة، فضلاً عن أن تلك العقائد والممارسات تمارس في مجتمع محلي صغير وأخلاقي، يسمى الكنيسة».

ويعلّق على هذا التعريف، بقوله: إن الدين لا يمكن أن ينفصل عن هيئة العبادة، أو عن الكنيسة؛ أي إنه يجب أن يكون شيئاً من جميع ذلك. وبالرغم من أن دوركهايم لم يضع تعريفه هذا إلا بعد جهد كبير، بذله في نقد التعريفات السابقة عليه، إلا أنّه وضع تعريفاً لا يخلو من أوجه النقص، فعندما حاول أن يفرق بين الدين والسحر، ذهب إلى أنّ الممارسات الدينية لا تتم إلا داخل الهيئة الدينية، واعتبر دُور العبادة شرطاً لممارسة الدين. ولكن هذا الرأي يبتعد إلى حدّ كبير عن الواقع؛ لأن كثيراً من الممارسات الدينية، يمكن أن تتم خارج الهيئات الدينية وبيوتها.

وهناك تعريف آخر للدين وضعه «جورج لندبرج» يقول فيه: « إن الدين هو الميدان الذي يشتمل على أنساق الاتجاهات، والمعتقدات والقرارات، وهي القائمة على الادعاء بأن بعض أنواع العلاقات الاجتماعية مقدّسة أو ملزمة، ويشتمل أيضاً على بناء الأنشطة التي تتأثر بتلك الأنساق».

وهناك تشابه واضح بين تعريف لندبرج وتعريف دوركهايم، إلا إن

الأخير يرى أن العقائد والممارسات متعلقة بالأشياء المقدسة، أما لندبرج فينظر إلى المعتقدات والممارسات؛ بوصفها تدعم علاقات اجتماعية معينة.

ويعرف «لوري نيلسون «Lowry Nelson» وزملاؤه النظام الديني من خلال عناصره، فهو يرى أن هناك أربعة أجزاء أساسية يتكون منها النظام الديني، وهي: البناء التنظيمي الشامل الذي يتوحد فيه الأعضاء الإيجابيون، ويتميزون عن غير الأعضاء. والاسترشاد بنماذج معينة من الرموز ـ الدساتير والقواعد ـ التي تمثل معتقدات النظام، وأوجه العبادة فيه، ونسق التشريعات التي توضع للسلوك، وجزاءاتها الإيجابية التي تدعم الامتثال لها. ثم ـ أخيراً ـ النظريات التي تضع التفسيرات لأصل الحياة وهدفها، ولاستمرار الوجود بعد الموت[1].

والواقع أنّه يمكننا أن نلاحظ شيئاً جديداً في التعريف الأخير. فبينما ركزت التعريفات السابقة اهتمامها على أهمية الدين في الربط بين الإنسان، وبعض الكائنات المقدسة؛ أشار هذا التعريف إلى ما يشتمل عليه الدين من جزاءات إيجابية وسلبية، لا تحكم العلاقة بين الإنسان وبعض الكائنات العليا فقط، وإنما تحكم التفاعلات بين الناس أيضاً.

وعلى الرغم من أن تعريفات معظم العلماء للدين لم تتضمن إشارة واضحة إلى عنصر الضبط الاجتماعي، فإن تلك الإشارة وردت بوضوح أثناء دراستهم للوظائف الاجتماعية للدين.

---

(1) Lowry Nelson and others, **Community Structure and change**, The Macmillan company, New York, 1964 PP. 282 - 283.

فمن الواضح أن ثمة نظريات سوسيولوجية عديدة، اهتمت بالآثار المتبادلة بين النظام الديني، ومختلف النظم الأخرى، التي توجد بالمجتمع، ومن أشهرها «نظرية كارل ماركس» التي تتلخص في أن البناء الاجتماعي برمته، وبما يشتمل عليه من نظم اجتماعية وثقافية؛ يُعتبر وظيفة للنظام الاقتصادي.

أما النظرية المعارضة لماركس، فقد دعمها «ماكس فيبر» الذي أوضح لنا أنه طالما أن السبب يجب أن يسبق النتيجة، فإن موقف ماركس لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ لأننا في أمثلة كثيرة نجد أن قاعدة السلوك في دين معين تتغير قبل النسق الاقتصادي نفسه. فالأخلاق البروتستانتية سبقت ظهور الرأسمالية. ومعنى ذلك أنه كان من الضروري؛ أن تتغير بعض قواعد السلوك في الدين البروتستانتي؛ قبل أن يتغير النظام الرأسمالي ذاته.

وقد حاول كثير من علماء الغرب أن يثبتوا عن طريق بعض الدراسات الميدانية التي أجروها؛ كيف أن تأثير الدين لا يقتصر فقط على مجال النظام الاقتصادي، وإنما يمتدّ إلى مجال الأسرة، وإلى كثير من ممارساتها. وقد توصلوا من بعض الدراسات التي أجروها إلى نتيجة تتفق مع وجهة نظرهم المسبقة. وتتلخص هذه النتيجة في: أن الدين كنظام اجتماعي لا يشتمل فقط على قواعد السلوك التي تحدد علاقة الإنسان بمعبوده، بل وتحدد أيضاً علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقته بالعوامل الأخرى التي توجد بالمجتمع. ومن ثم فالقواعد الدينية للسلوك تحدد بعض نماذج النشاط في البناء الاقتصادي والأسري. وبهذا المعنى يحدد النسق الديني؛ نماذج التغير في تلك العوامل الأخرى القائمة في المجتمع.

إن كل علماء الاجتماع والباحثين الذين اهتموا بدراسة الدين كظاهرة اجتماعية أو نظام اجتماعي، واجهوا مسألة هامّة، وحاولوا جميعاً أن يجيبوا عليها، وهي:

لماذا يوجد السلوك الديني في كل المجتمعات؟ وهل هناك وظيفة مشتركة يمكن أن يؤديها؟

وقد حاول بعض هؤلاء الباحثين ـ ومنهم «إدوار سابير Edward Sapier» ـ أن يوضحوا أهمية الدين، أو وظيفته بالنسبة للفرد، فذهبوا إلى أن الوظيفة العامة للدين هي أنه يزود الإنسان بشيء من هدوء النفس، وسلامة العقل. فعالم اليوم مليء بالمخاطر الجسيمة، وبالشكوك والأوهام، وهناك حاجة ماسّة إلى الإحساس بالأمن والطمأنينة؛ لذلك فإنّ مختلف الناس في شتَّى مراحل التطور، ومختلف الثقافات؛ يحقّقون هذه الرغبات، ويشبعون حاجاتهم إلى الأمن بطرق عديدة منها: اللجوء إلى الدين، وممارساته العديدة.

غير أنّ معظم الباحثين في علم الاجتماع قد اهتمّوا بدراسة الوظيفة الاجتماعية للدين. وسوف نذكر منهم على سبيل المثال، لا الحصر: دوركهايم، وراد كليف براون، وجورج لندبرج. أما عن دوركهايم فهو يرى أن الشعائر الدينية تعبير عن وحدة المجتمع، أو النظام الاجتماعي، ذلك عن طريق تدعيمها وتقويتها للمشاعر، والإحساسات التي يتوقف عليها تضامن المجتمع، والنظام الاجتماعي.

وقد اهتمّ «رادكليف براون» أيضاً بدراسة الوظيفة الاجتماعية للأديان، ومحاولة التعرف على مدى إسهامها في تكوين النظام الاجتماعي وتدعيمه. وهو يرى أن الوظيفة الاجتماعية لدين من الأديان

ليس لها صلة بأن هذا الدين حقيقي، أو وهمي؛ لأن تلك الأديان التي قد نعتقد نحن بأنها وهمية مزيفة، وخصوصاً تلك التي ظهرت في كثير من المجتمعات القديمة، وما زالت موجودة حتى الآن في المجتمعات البدائية؛ يمكن أن تكون ذات أهمية كبرى في المجتمع الذي ظهرت به.

وتتلخص وجهة نظر «براون» في هذا الصدد في قوله: إن الحياة الاجتماعية المنظمة لدى الكائنات الإنسانية، تعتمد على وجود بعض المشاعر، أو الإحساسات الدينية؛ ذلك لأن هذه المشاعر، وتلك الاحساسات؛ تقوم بضبط سلوك الفرد في علاقته بالآخرين[1].

ويذهب «ليندبرج» إلى أن الضبط الاجتماعي يُعتبر أحد الوظائف المهمة للنظم الدينية، وأن هذه الوظيفة تختلف إلى حدّ كبير باختلاف الأديان، والعصور، والمجتمعات. وهو يعتقد أن رجال الدين يعتبرون طبقة اجتماعية كاملة، أهم وظائفها هي تربية الشباب وتعليمهم، والمحافظة على تقاليد المجتمع، والإشراف على ممارستها، وتدعيم القيم والأعراف. ولرجال الدين في كل وقت ومجتمع مكانتهم كمعلمين، كموجّهين أيضاً. وكذلك في بعض الثقافات يمارس رجال الدين المهام السياسية، والقضائية، والتنفيذية. وانتهى من ذلك إلى القول بأن الضبط الاجتماعي الرسمي؛ يُنظَر إليه دائماً بوصفه وظيفة كبرى للدين[2].

ومن هنا، حاولت بعض الدراسات السوسيولوجية للدين أن تجيب

(1) A.R. Radcliffe Brown, **Structure and Function in Primitive society**, sixth Edition, 1965, PP. 54 - 57.

(2) Lund berg, OP. Cit. PP. 539 - 550.

على الأسئلة الآتية: ما مدى فاعلية الضبط الذي يمكن أن تمارسه الهيئة الدينية؟ وما هي أساليب هذا الضبط؟ وما هو نموذج السلوك الذي ينضبط عن طريق الهيئة الدينية؟

وتكاد معظم تلك الدراسات أن تتفق على أن فاعلية الضبط الذي تمارسه الهيئة الدينية؛ تتوقف على مدى التعزيزات التي تقدمها لها هيئات أخرى: كالأسرة، والحكومة، والمدرسة، والقانون. أما عن أساليب الضبط الديني، فهي متعددة ومختلفة؛ ذلك لأنّه بقدر ما تقوم الهيئة الدينية بضبط أنواع مختلفة من السلوك، فإنها تتمكن من استخدام أنواع عديدة من أساليب الجزاءات. إذ هي يمكنها أن تستخدم مثلاً الضبط الاقتصادي، فتفرض الجزاءات؛ الاقتصادية، ويمكنها الاستعانة بالمدرسين؛ لتحقيق الضبط التعليمي، ويمكنها الاستفادة من الأساليب الأخلاقية والحكومية داخل نطاقها الخاص. ويمكن أن يحدث ذلك كله عندما تتّفق ممارسات تلك الهيئة مع ممارسات الجماعة. هذا ويتوقف نوع السلوك الذي يخضع للضبط الديني على نموذج الهيئة الدينية ذاتها؛ فالهيئة المتطورة التي تستمد قوتها من الجماعة، يمكنها أن تضبط السلوك وفقاً لممارسات تلك الجماعة التي تحيط بها.

يمكننا أن نوجز في ما يلي بعض النتائج التي توصل إليها بعض العلماء الباحثين؛ في الدراسات المختلفة التي قاموا بها، والتي تتعلق بالدين سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة:

1 ـ ذهب «أندرسون» إلى أنّ هناك حقيقة لا يمكن التقليل من أهميتها؛ وهي أن الدين ما زال يحتلّ وضعاً أساساً؛ حتى في التنظيم

الاجتماعي لبعض الدول الصناعية في أوروبا الغربية، وخصوصاً لدى سكان الأراضي المنخفضة بوجه عام، حيث هم يعتبرون الدين شيئاً ذا أهمية كبرى في حياتهم. لكنه يضيف على ذلك أن الضبط الاجتماعي تحت اسم الدين قد يكون فعلاً في المجتمعات المتجانسة. ولكن مثل هذه الوسيلة في الضبط لا يمكن أن تُفرض على مدينة كبرى، تتميز باللاتجانس. لكن التحول إلى الحضرية الحديثة لا يعني أنها استبعدت الدين بصورة نهائية، وإنما يبدو أن دَوْر الهيئة الدينية، قد تضاءل إلى حدّ كبير لوجود هيئات أخرى تقوم بِدَوْر الضبط[1].

2 ـ قد يترتّب على الضبط الديني وجود نوع آخر من الضبط المضاد، ولذلك يرى (سكنر Skinner) أن الهيئة الدينية قد تدخل في صراع مع هيئات أخرى، تحاول أن تقوم بضبط الأعضاء أنفسهم، أو تدخل في صراع مع هيئات حكومية، لها مخططاتها المختلفة في ما يتعلق بالضبط. وغالباً ما توجد بالمجتمعات هيئات تتعارض مع الضبط الديني كالهيئات الاقتصادية، والتعليمية، وحتى العلاج النفسي كوسيلة لضبط الفرد، ولإعادة تنشئته الاجتماعية؛ يُعتبر مختلفاً عن الدين والهيئات الدينية.

مثلاً هيئات الضبط الأخرى تستخدم قوتها في بعض الأحيان؛ للحصول على امتيازات شخصية أو نظامية؛ مثل المطالبة بتشكيل التنظيمات، أو محاولة بذل جهود مختلفة للحصول على الأموال، أو معاقبة من لم ينضبطوا لأساليبها. ومثل هذا السلوك يمكن أن

---

(1) Mels Anderson, **Urban Sociology**, OP, Cit, PP. 158 - 159.

يعرّض الهيئة الدينية؛ لنماذج عديدة من الضبط المضاد الذي يعمل على تقييد نشاطها[1].

3 ـ يعتقد «لوري نيلسون» أن تأثير النظام الديني على بناء المجتمع وتغيره يقلّ باستمرار. وأن ذلك مرجعه إلى قلّة عدد الأشخاص الذين يشتركون في الهيئات الدينية، وقلّة الاقتناع المذهبي بالمسائل الدينية، وانخفاض حدّة المنافسة حول الهيئات الدينية[2].

4 ـ توصل «لانديز» من دراساته التي عقدها عن النظم الاجتماعية، ومدى تأثيرها على الضبط الاجتماعي؛ إلى نتيجة عامة تتعلق بالنظم الدينية. يقول فيها: «يضعف أثر الدين كلما أخذ العقل الحديث يدرك الحقيقة النسبية، أكثر من اهتمامه بالحقيقة المطلقة في تجربة الإنسان».

وهو قد حاول أن يثبت صحة رأيه هذا عن طريق قوله إن: «الدراسات التاريخية، والأنتربولوجيا المعاصرة، والأديان المقارنة، قد أثبتت أن التشريعات الأخلاقية ومفاهيم الصواب والخطأ عند الناس؛ تتعدد وتتنوع، وتختلف باختلاف المجتمعات»[3].

5 ـ ضمّن «لاري شينر Larry Shiner» مقالته التي كتبها عن «مفهوم العلمانية في البحث الإمبيريقي» ـ والتي نُشرت في كتاب: «منظورات سوسيولوجية» ـ فكرة مؤدّاها أن سيطرة النظم العلمانية على النظم المقدسة، قد قلّلت من التأثير الذي يمكن أن يمارسه

(1) B.R Skinnen, **Science and Human Behavior**, The Free Press, New York, 1958, P, 358.

(2) Larry Nelson, OP.Cit, P. 989.

(3) Landis, **Social Control - Social Organization and Disorganization if process**, P. 21.

الدين في ضبط سلوك الإنسان، والمجتمع وهو يقول تحت عنوان: «مسايرة هذا العالم والامتثال له» :«لقد تغير اهتمام الجماعات الدينية، أو المجتمع الذي تكوّن بطريقة دينية، وتحول من النظر إلى الموجودات الخارقة، وأصبح يهتمّ شيئاً فشيئاً (بهذا العالم). وفي الأخلاق تجد اتجاهاً مطابقاً، يبتعد عن الأخلاق التي تدفعها الرغبة في إعداد الذات للعالم الآخر، ويهتمّ بالمجتمع المحيط بالإنسان».

وفي موضع آخر من المقالة نفسها يقول: «قد انفصل المجتمع عن الفهم الديني، وحاول أن يحصر الدين في نطاق الحياة الخاصة. وهو يوافق على تلك التعريفات التي وصفت للعلمانية، ووصفها بأنها (العملية التاريخية) التي تميل إلى مناضلة الدور العام للدين، وإحلال صور أخرى عن السلطة محل الدينية. وأخيراً إلى حصر الدين في النطاق الخاص للوجود الإنساني». ويكتب في موضوع ثالث من المقالة نفسها، فيقول: «يفقد العالم تدريجياً طابعه المقدس، كلما أصبح الإنسان (والطبيعة) موضوعاً للتفسير العقلاني العلمي. ذلك أن وصول العلمانية إلى ذروتها، يجب أن يتمثل في وجود مجتمع «عقلاني» تماماً، لا تلعب فيه المعتقدات الخارقة أي دوْر».

وهو يؤكد قول المؤرخ «كاهلر Kahler» في أن «العلمانية تعني أن الإنسان يصبح مستقلاً تماماً عن الدين، ويعيش بالعقل، ويواجه الطبيعة الموضوعية الفيزيقية وجهاً لوجه»[1].

---

(1) Kenneth Thompson and Cermy Tunstall (eds:) **sociclogical Perspectives**. Penguin, 1971, PP (464 - 468).

خلاصة القول: إنّ النتائج السابقة تتضمن أن السيطرة المستمرة للنظم العلمانية؛ تعني انكماش سلطة النظم الدينية، وقدرتها على ضبط السلوك الإنساني[1].

ومن هنا، يصبح الحديث عن مواجهة تحديات الضبط الاجتماعي مرهوناً بحسم الجدل حول علاقة الدين بالدولة، وانعكاساتها على علاقة الدين بالمجتمع؛ بمختلف فئاته. وبذلك يتمّ تأطير بعض القضايا الأساسية لموضوعات علم الاجتماع الديني، وعلائقها المترابطة في ضوء جدل الدين والحرية. وفي هذا المجال يجدر بنا الوقوف على إشكالات هذا الجدل من منظور قرآني. في ضوء ما أسلفناه عن التدين الأعمى وحرية المعتقد الديني.. والدين في مصطلحه اللغوي يقال للطاعة والجزاء واستعير للشريعة والدين كالملة لكنه يُقال اعتباراً بالطاعة والانقياد للشريعة بصريح الآية: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[2] ويتصل مفهوم التدين الحسن في القرآن بإخلاص دين المتدين لله من غير غلو أو فرقة أو لهو عابث بمفاهيم الدين على أن أثر الدين في الضبط الاجتماعي مرهون بتحقق معنى الهداية ودين الحق بمطابقة العقيدة السليمة للعمل الصالح واستقامة السلوك وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[3] قيل يعني طاعة فإنّ ذلك لا يكون في الحقيقة إلا بالإخلاص والاخلاص لا يتأتى فيه الاكراه[4].

---

(1) انظر: سامية محمد جابر، **علم الاجتماع العام**، دار النهضة العربية، بيروت، 2003.
(2) سورة آل عمران: الآية 19.
(3) سورة البقرة: الآية 256.
(4) العلامة الراغب الاصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن** ـ دار القلم دمشق 1996.

في معرض الإجابة عن سؤال وجهته له الصحفية الإيطالية المعروفة ـ أوريانا فالاشي ـ وطلبت منه تقديم تعريفه المبسط للحرية؛ يقول الإمام روح الله الخميني: «ليست الحرية شيئاً يمكن تعريفه، الناس عقائدهم حرة، لا أحد يلزمهم أن تكون لهم هذه العقيدة. تحديداً: الحرية شيء واضح». وعنده أن الحرية من حقوق الإنسان الأساسية التي مُنحت له بالنعمة الإلهية الكبرى، والهدية السماوية، وهي أمانة إلهية وحق. ومن واجب الحكومة الإسلامية حماية هذا الحق. وفي ضوء ذلك يقرّر حق الأقليات الدينية؛ سواء أكانت زرادشتية أو يهودية أو نصرانية بقوله: «هم إخواننا في الإيمان»، وهم أحرار في تطبيق أعرافهم الدينية، والاجتماعية. من هنا، كان يفصل في مسألة ولاية الفقيه بين قضايا الحكومة، والدولة التي يتمتع فيها الفقيه العادل؛ بكافة الصلاحيات التي كانت للرسول (ص) والأئمة (ع) من دون أن يتسع مفهوم هذه الولاية؛ لتشمل الحياة الشخصية للأفراد لأنها غير ثابتة للفقيه[1].

إنّ وعي ـ الضبط الاجتماعي ـ وتحدياته في القرآن الكريم يتمحور حول مفهومات القيام والقائم والقيّم والاستقامة فقيام الشيء مراعاة له والقوامون على النساء هم الحافظون لهم والأمة القائمة أي الثابتة على طلبها والقوام اسم لما يقوم به الشيء أي يثبت كالعماد والسناد لما يُعمد يُسند به وقوله تعالى ﴿دِينًا قِيَمًا﴾[2] أي ثابتاً مقوماً لأمور معاشهم

(1) عبد الوهاب فراتي: «مفهوم الحرية في فكر الإمام»، مقالة منشورة في كتاب الإمام الخميني وتحديد الفقه السياسي، تعريب حيدر نجف ـ الطبعة الأولى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي ـ بيروت 2008، ص223.

(2) سورة الأنعام: الآية 161.

ومعادهم وعلى هذا قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[1] وقوله: ﴿وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ قَيِّمًا﴾[2] وقوله: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[3] فالقيمة هنا اسم للأمة القائمة بالقسط المشار إليهم بقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾[4] وقد تكشف عن شيء مهم من قانون الضبط الإجتماعي في ضوء الإيمان الإسلامي بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[5] إلى الاستقامة أي إلى الطريق الذي يكون على خط مستوٍ وبه شُبه طريق الحق نحو: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[6] ولم يأمر تعالى بالصلاة حيثما أمر ولا مدح بها حيثما مدح إلا بلفظ الإقامة تنبيهاً أن المقصود منها توفية شرائطها لا الاتيان بهيئاتها[7] ومن شرائطها القرآنية أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر بهداية الحي القيوم إلى جمال التقويم وتقويم الشيء: تثقيفه قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[8]

---

(1) سورة يوسف: الآية 40.
(2) سورة الكهف: الآيتان 1 و2.
(3) سورة البينة: الآية 5.
(4) سورة آل عمران: الآية 115.
(5) سورة طه: الآية 50.
(6) سورة الفاتحة: الآية 6.
(7) مفردات الراغب الأصفهاني.
(8) سورة التين: الآية 4.

التدين الأعمى
وحرية المعتقد الديني

يحسن بي أن أقارب هذا البحث مقاربة قرآنية تفصل دوائر الالتباس عن بعضها بين الإلهي والبشري؛ حيث يرتفع منسوب الحرية في النص الإلهي لينخفض في محجوبات النصوص الاجتهادية البشرية انخفاضاً يكاد يمحو عنصر الهداية للتي هي أقوم من القرآن، وأراني أضيف على هذه ـ الملاحظة ـ الأولية أنّ السجل الذهبي للحرية من منظور قرآني منسوج من حقائق المباركة لبناء منظومة من الأسس التي لا تصح مجتمعة أو متفرقة من غير أساس الحرية وفي مقدمتها نداءات القرآن الصريحة إلى النظر والتدبر والتفكير والتعليم والتعارف والتسامح وحقوق المغايرة والتمايز والاختلاف في أكثر من ألف موضع من ظهورات السور والآيات البيّنات تتسع لما أسميته ذات مقالةٍ بحقوق ـ الكافر ـ في القرآن.

كذلك تضع النصوص المفسرة للقرآن الكريم علامة تمييز واضحة ـ حول كلمة (لا) التي وردت في سياق تقرير الصلة بين الدين والحرية هي ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[1] (لا) هنا ليست في مقام النهي عن الإكراه بل إنها

---

(1) سورة البقرة: الآية 256.

في مقام النفي ويبدو لي أن لا النافية أبلغ في الدلالة على بلورة الرؤية القرآنية من مسألتَيْ الدين والحرية حيث يستبطن هذا النفي تأكيداً موضوعياً بأن الحرية سابقاً على الدين، فلا معنى لإيمان المؤمن القرآني أن يقف متأملاً في نقديات القرآن الصارمة لظاهرتين من طرائق التدين الأعمى:

إحداهما: التدين الموروث: بتقليد الآباء والأجداد ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1] . . .

وثانيهما: التدين الطقوسي الشكلي: فيما يظهر من الآية المباركة: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوٓا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2].

ويخالجني أن آية الحرية في مبتدأ ظهورها الصعب هي آية الأمانة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[3].

وفي منهج القرآن أنّ الدين من أجل الإنسان. . ومن هنا، تمحورت تعاليمه على نقد المعتقدات الدينية كلما انحرفت عن مسارات العقل والمعرفة والتوحيد، فلا يمكننا تصور الحرية من منظور قرآني، إلا إنساناً بخصائصَ وصفاتٍ تحدّد معناه الإنساني.

---

(1) سورة البقرة: الآية 170.

(2) سورة الحجرات: الآية 14.

(3) سورة الأحزاب: الآية 72.

ولئن كان إلفات القرآن الكريم إلى خطورة (الحرية) وضخامة مسؤولياتها واضحة في نقد ـ جهالة الإنسان لتبعاتها من جهة ـ وفي إبراز هواجس الملائكة من نتائجها من جهة ثانية: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾[1].

فإن معيارية الحكم على سيئات الحرية وحسناتها سيظل محكوماً لفلسفة تعريفها بين نقيضين:

أحدهما: يرى الحكم في إسقاط جميع الحواجز أمام تحقيق الرغبات.

وثانيهما: يراها مشروطة في الأسس والقواعد المتصلة بتحقيق معنى الغاية والهدف من وجود الإنسان.

وإذن كيف نشأت إشكالات الحرية في تراثنا الديني، لتغدو مصدراً من مصادر أزمات نهوضنا العربي في الفكر والسياسة والثقافة والاجتماع؟..

ربّما أختصر الإجابة باستعارة رمزية من الكاتب الهولندي «فان لون» فعندما أراد أن يهدي كتابه قصة البشرية لابنته الصغيرة «أليس» قطبت الطفلة أساريرها وقالت: «**ما هي فائدة كتاب بلا صور**». أجل ما فائدة الحرية من غير تجلياتها في أرض الواقع وما فائدتها من غير عقل؟ وما جدواها من غير تبة تخصب بأزاهيرها المشتهاة؟ وكأنّ علياً يهتف من وراء ألف وأربعمائة عام «**رب من أعطيته العقل فماذا حرمته؟ ومن حرمته العقل فماذا أعطيته؟**» على أني لم أجد شيئاً من تراثنا ينهى عن التفكير

(1) سورة البقرة: الآية 30.

والسؤال، مجرد التفكير والسؤال عن الحرية، إلا ما أورده الطبراني من حديث ضعيف السند منسوب للرسول (ص): «**إذا ذكر أصحابي فأمسكوا وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا وإذا ذكر القدر فأمسكوا**» قال الحافظ العراقي سنده ضعيف، وقال المناوي نقلاً عن البخاري إنّ أحاديث يزيد بن ربيعة مناكير، وقال النسائي عنه أنه متروك «**غير أن ذلك لا يعفيني من واجب الاعتراف بأنّ أية محاولة لتأريخ ـ نشوء أزمة الحرية ـ ستكشف عن مسأساة اضطهادها في تجربة الوعي التطبيقي للدين**». وبالرغم من أخطاء بعض الحركات الإسلامية التي لم تسلم من محاكم التفتيش التي شهدتها أوروبا في القرون الوسطى، إلا أنّ الرؤية القرآنية لمفهوم الحرية لا يمكن فصلها إطلاقاً عن قيمة التقوى وقد تعلمنا من أساتذتنا الكبار أنّ الإسلام الذي جاء لتحرير الإنسان من عبودية الأصنام على أساس التوحيد، لا يمكن أن يأذن للإنسان بالتنازل عن أساس حريته والانغماس في عبوديات الأرض وأصنامها؛ ذلك أن الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاص، بل هي القاعدة المعيارية لكيانه الحضاري كله. فكما لا يمكن للديمقراطية الغربية مهما آمنت بالحرية الشخصية أن تسمح لمواطنيها بمناوأة فكرة الحرية نفسها فيما شهدناه من دفاع النخب الفكرية في الغرب عن الرسوم المسيئة لنبينا محمد (ص) كذلك لا يمكن للإسلام أن يقرّ أي تمرد على ثوابت أصوله، وهي التي لا يصح إيمان المسلم بها من غير حجة أو برهان..

ولئن كانت الحرية في الحضارات الغربية تبدأ من التحرر لتنتهي إلى أنواع من العبودية والأغلال، فإن الحرية من منظور قرآني تبدأ من العبودية المخلصة لله وطلب رضوانه لتنتهي إلى التحرر من كل أشكال العبوديات المهينة لجوهر حريته وكرامته وبلغة المتصوفة: من لم تمت

في صدره العوالم فهو محجوب، فإن وصل ها هنا فهو حر. والعبودية فوق هذا المقام وبها يتحقق الانعتاق. . .

ومن هنا، لا قيمة لإيمان المكره على الدين لأن إيمان الحرية الواعية هو الذي يحقق رسالة الحرية في بناء الإنسان والحضارة بملاحظة أن الإكراه على الدين سينتج إسلامياً طقوسياً يتقيّح بعصبيات التطرف والعنف والانغلاق، ما يعني أن أزمة الحرية في بعض جوانبها من منظور قرآني هي أزمة قراءة وتأويل فكيف التبس الأمر على مناهج التفسير مع وضوح النص القرآني وصراحته التي لا تحتمل أي تأويل ولنا أن نقف على بعض الإضاءات العاجلة في الآية الثالثة من سورة الإنسان، فإن الحرية معجونة في فطرة الإنسان وتكوينه:

﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1] والكفر هنا بمعنى جحود نعمة الهداية أي بسد منافذ الحرية لطلبها.

ولأن الدين في مصدره الإلهي مشروع لخطاب العقل الإنساني فلا معنى لهذا الخطاب من غير توفر شرط الحرية بصريح الآية 29 من سورة الكهف:

﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[2] ولأن التعددية الثقافية آية من آيات الحكمة في الخلق والوجود لم يشأ القرآن إلا أن يقرر روعة هذا الاختلاف بصريح قوله تعالى: من سورة الروم الآية 22: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾

---

(1) سورة الإنسان: الآية 3.

(2) سورة الكهف: الآية 29.

وبصريح الآية 99 من سورة يونس ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ وفي فلسفة ختم الرسالات بالقرآن والنبوات بمحمد (ص)، فإن القرآن لم يطرح كتابه بمنطق الإلغاء لما سبقه من كتب السماء لأنه جاء مصدقاً ومتمماً لما بين يديه من التوراة والإنجيل على أنه لم يقف من ألد خصومه موقف المصادرة لحرياتهم في المعتقد الديني فاقترح ـ أرض الحرية نفسها ـ مساحة للجدل والحوار بصريح الآية 6 من سورة الكافرون ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[1] ولا تزال وثيقة النبي (ص) في معاهدته لنصارى نجران جلية جلاء حق الحرية وأمانتها: «**لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته ولا يغير حق من حقوقهم. . .**».

وفي شهادة لواحد من كبار علماء مقارنة الأديان: «**إن القرآن هو الذي علم الإنسانية كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين وقد كان يظن أنهما لا يجتمعان**»، ذلك أن ناظم الحرية ومضمونها وأساسها هو العدل الشامل في السياسة والعقيدة والاقتصاد والاجتماع وعلى عدل الحرية يتحقق الأمن الشامل وسلام الحياة التي يبشر بها القرآن.

فلم نعِ في الراهن المعاصر ذلك الخطأ المنهجي الذي ارتكبناه بالخلط بين الحرية والتحرر، فقد وضعنا حرية الاعتقاد وحرية المرأة وحرية الاقتصاد وسواها من الحريات بنفس المفهوم الذي وضعنا به حريَّة الاستقلال عن الأجنبي المحتل والمستعمر، فخُيِّل إلينا أن مجرد التحرر من طغيان المحتل أو طغيان الاستبداد الديني بجميع أشكاله

(1) سورة سبأ: الآية 24.

سيفتح أبواب الحرية على مصراعيها دون أن نلتفت بعد إلى أن إزالة عوائق الحرية شيء، وإنجاز الحرية شيء آخر.

ومن هذه النقطة بالذات، يجب أن نبدأ لتعقب تحديات الحريّة على جميع مستوياتها . .

إن مفاهيماً رائجة عن المذاهب السياسية كالليبرالية والعلمانية أو اليمن واليسار، وإن مفاهيماً شائعة عن المذاهب الدينية وطوائفها مسيحية وإسلامية، قد انتهت بنا إلى أخطر مزالق الفكر في مجالين:

أحدهما: إطلاق أحكام الارتداد إطلاقاً مذهبياً وطائفياً تمثّل في شيوع ظاهرة التكفير الديني والتخوين السياسي؛ ليغدو عالمنا العربي كله كافراً أو خائناً وفق هذا المنطق من التخوين والتخوين المضاد أو التكفير والتكفير المضاد.

وثانيهما: ارتباط قضايا البحث الاستراتيجي في حلول مشكلاتنا الدينية والسياسية على أطر طائفية وعصبية دون أن نعي أن لا فاتح لما أغلق علينا من إعاقات الأمية وخمول الإرادة، إلا بتفهم التداخل الموضوعي بين الحرية وموجبات الحوار وحقائق الاختلاف في زمن أصبح مستحيلاً علينا فيه أن نفهم الحرية وحقوقها واستحقاقاتها من خارج التصالح المرجوِّ بين الدين والدولة والمجتمع. وعندي أن القرآن الذي يأمر بالجدال والتعارف لا يسعه أن ينتزع حق الحرية في موضوع أي جدال أو معرفة أو تعارف؛ ذلك أن تعطيل هذا الحق يوازي تعطيل القيم القرآنية نفسها.

وواضح أنّ أستشراف سؤال الحرية والمستقبل يجب أن ينطلق هذه المرة بعيداً عن أدلجة الدين والسياسة لنلتمس الهدى في خبرة العلوم،

فها آن أن نعيد النظر في شروط مصطلح الهداية؛ لكي لا ينقلب في حياتنا إلى مجرد مصطلح لفظي لا يمتّ بأيّة صلة لجوهر عقيدة التوحيد في حدائق العمل والسلوك..

وبذلك نتفهم وشائج الصلة الوثيقة بين مصادر الهداية ومصادر المعرفة وبينهما وبين الحرية لانبلاج النور المرتجى في العقل وفي القلب فيما يظهر من آية ﴿لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[1] أي من ظلمات الجهل والعبودية إلى نور المعرفة والحرية حيث يتوقف عليما الرؤية الأنصع لحقيقة الإيمان.

وعلى قناديل هذه الرؤية فإن تصنيم العلاقة بالدين لا يقل خطورة عن تصنيم العلاقة ـ بالوثن ـ فكلاهما يقدس جهله وظلامه بصريح عدد من الآيات أذكر منها ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[2] وسواها من الآيات التي تحدثت عن عبودية الهوى وعبودية المال وعبودية السُلطة.

وتأسيساً على معنى هذه الحرية كان مفهوم الأسير في أدبيات الثقافة الإسلامية وتعاليمها ليس الذي يُعتقل بجسده في غيابات السجون، وإنما الذي يُعتقل بعقله في غيابات الجهل. كذلك يحمل القرآن الكريم على ناس من الناس يقفلون حرية التفكير ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾[3] ولقد كافحت القيم الإسلامية من أجل تصحيح ـ مفهوم الحرية ـ في عدد من المعتركات الحاسمة لترفض أي

---

(1) سورة الحديد: الآية 9.

(2) سورة آل عمران: الآية 64.

(3) سورة الأعراف: الآية 179.

شكل من أشكال العبودية ـ باللون أو العبودية بالعنصرية ـ أو العبودية بالدين ـ وسواها من عبوديات تحجب عنا روح الحرية؛ حتى كأننا لا نملك منها إلا التسمية المجردة من شواهدها في أرض الواقع.

والقرآن الكريم إذ يضبط تعدد الحريات في آية الأمانة على جدل العلاقة بين الانتماء والمسؤولية والأخلاق، فإن الحلقة المفقودة في أدبيات الحرية في الفكر الإسلامي لم تُبحث بعد في تجلياتها من داخل شرطها الإنساني، حيث لا حرية ناجزة تهبط من السماء من غير الاستجابة الواعية لأمانة الحرية نفسها وفي غياب هذا الشرط الإنساني سنرتكب خطأً فادحاً في تحريف معنى التوكل على الله من مفهوم يهدف إلى تربية المؤمن على الثقة بالله ضمن معادلة ﴿إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾[1] إلى مفهوم جبري ينتهي إلى التواكل الذي يجرد المؤمن من شرط المسؤولية عن تلك الثقة. . . فلا يختلف جوهر الحرية في الإنسان الكامل عن جوهرها في الإنسان الواقعي؛ لأنه جرعة الألوهية في الإنسان ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[2]، فلا تمنحه الحرية المطلقة في أن يتصرف في بناء كينونته وكونه بما يشاء كما لا يمنحه حق الاستقالة عن حريته التي يناط بها أن تعمر الكون فضيلة وجمال.

وبذلك فإن مطارحات النخب الدينية والفكرية في الوطن العربي لم تحسم بعد رؤيتها عن سؤال إنتاج الحرية من مقومات وجودها فضلاً عن ترتيب الأولويات لبنيان نهوضها بالحرية ولا سيما في أهم مفصلين من مفاصلها وهم الحرية السياسية والحرية الشخصية لينكشف مشهد

---

(1) سورة آل عمران: الآية 160.

(2) سورة الحجر: الآية 29.

مصادرتها واستلابها عن أخطر ظاهرة من ظواهر انحطاط الوعي بالحرية في منزعين:

أحدهما: يفتح شهية النخب الدينية والسياسية على احتكار مفهوم الحرية تحت لافتات قصور المجتمع العاجز عن إدارة حرياته وتقنينها.

وثانيهما: يفتح شهية العولمة الأمريكية الجديدة على فرض نموذجها تحت شعارات قصور الأنظمة العربية العاجزة عن تحقيق برامج الإصلاح والديمقراطية بسبب تعطيل الحرية وفق نموذجها الأمريكي حيث فيضانات الحرية هي الغاية الأخيرة لحركة التاريخ.

ولعل أسوأ مراحل تزييف الحرية في تاريخنا الإسلامي هي في ذلك المنطق الذي استبدل المفهوم القرآني في نظرية الاستخلاف من محورية ـ الخليفة الإنسان ـ إلى اختزاله بمحورية السلطة الدينية أي بمحورية الخليفة الحاكم.

وبدل أن تعمل البحوث الإسلامية على رد الاعتبار لنظرية الاستخلاف الرباني للإنسان تمادت في خلافاتها العقيمة على نظريات الحكم والإدارة، حيث تمت التضحية العلنية بحقوق الإنسان لصالح حقوق السلطان ولن يشفع لبعض البحوث المعاصرة المباهاة في أن الإسلام قد سبق الحضارة الغربية في تقديس حقوق الإنسان الثابتة في كتاب الله وسنة رسول الله (ص)؛ لأن تطرف السلطة الدينية قد ذهب بعيداً في تشويه تلك الحقوق ومصادرتها رغم إجماعات الفقه الإسلامي على أن هذه الحقوق ليست مجرد حقوق فحسب، بل واجبات لا يحق لأحد التنازل عنها أو التفريط بها حتى ولو كان ـ حاكماً حيث لا يمكنه أي الحاكم ـ أن يستنّ من التشريع ما يخالف الدين في هذه الحقوق.

نعم إن ضامن الاحتفاظ بحرية الفرد مرهون بالتنازل عن شيء منها للآخر إنساناً ودولةً ومجتمعاً، لكي يستقر أمن الحرية المفتوحة على أمن الوطن وسيادته.

وفي فقه الجهاد الإسلامي أن الدفاع عن هذه الحقوق حتى الاستشهاد، هو الأساس الجوهري لتشريع الجهاد بشمولية إنسانية للدفاع عن كل مضطهدٍ أو مستضعف أو مظلوم.

وأحسب أن إشكال الحرية في المعتقد الديني وسواه من المعتقدات سيظل غامضاً وملتبساً ما لم نحسم الجدل حول تفسيرنا الديني الفلسفي لظاهرة الوجود الإنساني، فمن الصعوبة العلمية التأسيس لأي نظرية في الحرية ما لم تكن مسبوقة بنظرية موضوعية لتفسير موضوعي للإنسان.

لن يتغير شيء من واقع الحرية في عالمنا العربي والإسلامي حتى يتغير فهمنا لتصحيح العلاقة بين الدين والإنسان، ولن يضاء شيء من معاني الحرية حتى نطوّر مفهوماتنا عن الدولة الحديثة والمجتمع المتجدد.

فمن عيب البحوث أن نمدّ أيدينا إلى القرن السادس عشر في الغرب، كلما بحثنا عن معنى النهضة وشروطها في زمن لم يعد من الجائز فيه تأطير النهضة بسؤال لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ لأن الأزمة الحضارية الراهنة هي أزمة إنسانية حيث سؤال المعتقد الديني والحرية هو مفتاحها وقفلها في آن.

وبمعزل عن لغة الانتقادات اللاذعة لظاهرة شذوذ الحرية عن معاييرها الحضارية في شرق العالم وغربه، فإنّ إنجاز الشروط

الموضوعية لشهودية المسلم على عصره يجب أن تستند هذه المرة إلى منهج نقدي صارم لواقع تجاربنا الدينية، فلا يكفي لتصحيح صورتنا أن نستعير ـ الخطاب التمجيدي الذي يرمي بمشكلات الواقع وتحدياته على العوامل الخارجية دون أي مبادرة جادة تنطلق من نقد الذات العربية والإسلامية.

فإذا كانت نصوص الإنسان القرآنية تبحث عن جدليات حريته بوصفها صفات كمال وجمال للإنسان البهي الأكمل والأجمل أو أنها تبحث في الحرية في نطاق كيف يجب أن تكون، فإنّ السؤال المشروع في إطار الوعي التطبيقي للدين يجب أن يتعقّب جوانب البحث عن المتغيرات النوعية التي أحدثتها (الحرية بمفاعيلها القرآنية للارتقاء بالإنسان نحو إنسيته العليا) والتي يتم تعريفها عادة بأنها خلاف (التوحش).

كذلك من العسير عليّ مقاربة إشكال الحرية في المعتقد الديني؛ ذلك أن المسار التاريخي لمصطلحي الحرية والدين انتهى بتشكل مستويات متعددة يصعب معها صياغة الأسئلة الموضوعية إزاء المعتقدات والحرية على وجه التعميم وإذن ربما تحتاج مجامع اللغة العربية إلى توسيع النظر في ما يراد من مصطلحات الدين والحرية والإنسان، وربما تحتاج الموسوعة العربية العالمية لمراجعة تعريفها للحرية: «**بأنها الحالة التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقرروا ويفعلوا بوحي من إرادتهم دونما أية ضغوط من أي نوع عليهم**».

ولقد تمنيت على هذا التعريف أن يضيف شيئاً عن صلة الحرية بالمعرفة وبالعلم لنفهم أن كثيراً من الضرورات السائدة ليست حتميات لا

يمكن الانفكاك منها وبوسع الإنسان أن يتحرر من كل قيد يعرف قوانينه كذلك، ولم أجد فهماً أدق كالذي وجدته من تهيب الباحث العربي الملهم محاذراً تعريف الحرية؛ لأنها من الأسماء التي لا تطلق على شيء محدد متعين، بل هي في الحقيقة اسم يشير إلى محصلة مفردات كثيرة كل مفرد منها مأخوذ على حدة ليس حرية على نحو ما نعنيه بكلمة مباراة في كرة القدم مثلاً «**فليس هناك شيء معين مفرد يكون هو المباراة، فكل لاعب من اللاعبين وهو على حدة ليس مباراة إذ المباراة هي محصلة جزئيات من أفراد ونشاطهم الحركي توشك أن تستعصي على حصر عددها إذا أردت حصرها...**».

وكأن المجال الحيوي للحرية هو هذا التنافس الذي جرى قديماً بمخالب التصارع بين حق وباطل ونريده أن يري الآن تنافساً بين حق وحق لعمارة الأرض بفرح الحرية التي توحّد أشواقنا في إرادة الفرح والحياة ضد كل تشويه يمعن في تمزيق صورة الأرض، وصورة التدين، وصورة الإنسان.

صحيح أن فقه المكاتبة والعبيد هو من الفقه الذي لا يمت بأية صلة لمجتمعاتنا العربية، غير أن واقعاً جديداً من العبوديات التي يفرضها المحتل الرابض فوق صدورنا تستنفر فينا أن نفرد في موسوعاتنا الفقهية المعاصرة باباً لفقه الحرية في مختلف المجالات، ولا سيما في ما يتصل بفقه الاجتماع الإداري وفقه الأسرة لنواجه إشكالات العنف ضد المرأة والطفولة بفقه إسلامي واعد لا يفصل بين فقه المرأة الأنثى وفقه المرأة الإنسان.

كذلك يبدو لي أنّ أزمة الحرية في الخطاب الديني والسياسي لا تزال

ملتبسة في فكرنا العربي المعاصر بمفارقتين إحداهما مفارقة الفصل بين الحرية بوصفها سؤال وجود فلسفي لا يتعدى مركزية الكائن الإنساني الفرد في مفهوم حرية إرادته وبين الحرية بوصفها سؤال حياة واجتماع لا يمكن دراستها بمعزل عن شوابك الاتصال بالآخر المخالف أو النقيض وثانيهما مفارقة الفصل في بحوث الحرية بين المباني والأطر التنظيرية وبين تطبيقاتها في الواقع العربي وتعقيداته.

وها هنا، فإنّ السؤال التحدي إذا كانت الحرية لا تكون حرية في متنفس السلوك إلاّ إذا طوّقت بسلسلة ذهبية أو نحاسية من أطواق الدين أو القانون أو المجتمع، فلا فرق في نتائج الاستبداد بين فقه سلطاني يقوم على مبدأ الطاعة أو قانون سياسي يقوم على مبدا الخضوع. ما يعني أن أزمة الحرية في ثقافتنا العربية هي أزمة وعي بالذات العربية وجمالها، وما يتصل بها من مآزم الوعي العربي بالهوية والسيادة والحقوق في مختلف مجالات التحرر وهو ما يتصلب إعادة التفكير في الإجابات عن سؤال من نحن...؟ وماذا نريد...؟ وعلى محورية الإجابة عن هذا السؤال، لن نعي شعار المساواة المطلقة في الحرية من غير التأسيس لحريات وحريات تقرير المصير بملاحظة أن القرآن الكريم يكفل الحريات الإنسانية بمعزل عن ربطها ـ بالدين ـ وبذلك يجب أن نفض الاشتباك النقدي القائل بتناقض حقوق الله مع حقوق الإنسان لأن أي مصادرة لموقع الكرامة الإنسانية في هذه الحقوق من شأنه أن ينقلب على حقوق الله نفسها في المعنى والمضمون ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[1].

(1) سورة الانفطار: الآيات 6 ـ 8.

ولقارئ القرآن أن يستضيء من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1] من شرك هو أعدى أعداء الحرية، ومن جهل هو من ألد خصومها، ومن عبوديات شتى تغتال الحرية ولا تكف عن البكاء.

(1) سورة الرعد: الآية 11.

الفصل الرابع

في الاجتماع الإنسانيّ وفلسفة التاريخ

- أثر القرآن في التحول الاجتماعي
- في الرؤية القرآنيّة لفلسفة التاريخ
- التعليل التاريخيّ والإيضاح القرآنيّ
- القرآن وعقد الإخاء الإنسانيّ

أثر القرآن الكريم في التحول الاجتماعي

يشكّل القرآن الكريم المصدر الأول لعقيدة المسلمين وشريعتهم؛ منذ البدء، وحتى يرث الله الأرض ومن عليها. فكل العلوم الإسلامية نبعت من محيطه، وكل العبقريات الإسلامية تخرجت من هدي القرآن ومدرسته.

ولم يطلق القرآن على عصور ما قبله تسميتها بالظلمات؛ إلا لما شاع فيها من حميات، وعصبيات وحروب تقودها الكهانة والسحر، وأطماع القوة، وجهالات التفاؤل والتطير والاستهزاء بكل معرفة تناقض عقائدهم الوثنية.

بدأ النبي (ص) رسالته في أمر القراءة والاقراء، فكان يسمع القرآن لكل سامع يمر عليه؛ عندما كان يتلوا القرآن في صلاته في المسجد الحرام. ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ﴾[1] فدارت على ذلك معارك فكرية انتهت بتقويض القرآن الكريم للنظام

(1) سورة فصلت: الآية 26.

الطبقي، والقبلي؛ ليبتدأ عهد جديد هو عهد الأمة المأمورة بفضيلة التقوى، وحوار التعارف ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1]، وعلى عقيدة التوحيد وعقد الإخاء أقام النبي (ص) المجتمع الإسلامي في يثرب هجرته، فاتصلت روح سلمان الفارسي وصهيب الرومي وبلال الحبشي وأبو ذر الغفاري بروح الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى، حتى إذا ما نزلت سورة ـ براءة ـ تأسس دستور المدينة المنورة على وحدة الأمة التي اتسعت لثقافة التسامح، والحق بالاختلاف المحسوم بأدب العلم وفضائل الأخلاق، هناك اتخذ الرسول (ص) من مسجده مدرسة للقراء القرآن «وسنّ نظاماً لتدوين القرآن وإقرائه»[2].

عرف المسلمون القرآن الكريم بهذه الوصفية التاريخية المعجزة، فأحاطوه منذ نزل بقلوبهم حباً وتأملاً عبادياً، وبعقولهم بحثاً وتدبرا، حيث كان لهم من ذلك كله هذا الرصيد الهائل الضخم من العلوم، والفنون والمعارف في شتى منابع الفكر، وشؤون المعرفة.

والذين يتصورون أن حركة الفكر العربي كانت ماضية إلى غايتها التاريخية في ظلّ من حتمية التطور، واندفاعه دائماً نحو الأرقى والأكمل، حتى ولو لم يجيء الإسلام حاملاً بين يديه هذا القرآن المجيد؛ هم واهمون لأن ذلك قد كان يمكن أن يكون، لو أن الإسلام

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) العلامة السيد مرتضى العسكري، **القرآن الكريم وروايات المدرستين**، المجمع العلمي الإسلامي، الطبعة الثانية، طهران، ص156.

جاء استطراداً طبيعياً؛ لمسيرة الفكر العربي في اتجاهيه المادي، والمعنوي؛ لأن احتمال الموافقة حينذاك كان يمكن أن يعطي احتمال الاستطراد التاريخي؛ في الاتجاه نحو التطور الطبيعي.

ولكن الذي حدث قد كان شيئاً مغايراً تماماً، فالإسلام لم يأتِ استطراداً طبيعياً للنمط الحياتي، أو النمط الفكري الجاهلي. بل هو على النقيض، جاء مصادرة كاملة، أو قلْ شبه كاملة لنوعية التعامل الفكري والحياتي في المجتمع العربي. ربما باستثناء بعض الملامح الصميمية التي تمليها فطرة الخلق في بشرية البشر، وإنسانية الإنسان. أما ما عدا ذلك فقد جاء الإسلام بنقيضه تماماً؛ ليؤسّس عالماً مغايراً في منهج التفكير وأسلوب الحياة، وليبدأ من منطلق هذا التغيير حركة فكرية جديدة تؤصل لعلوم جديدة، ومنظومات من القيم لا تمت إلى معيارية القيم الجاهلية بأية صلة.

وقد اتّخذ من القرآن الكريم محور حركته في كل هذه الاتجاهات، مما يؤكد على أن الإسلام بدأ بالفعل يعطي الفكر العربي مضموناً مغايراً، وجديداً، ويبدأ به رحلة إبداع وتنظير جديدة، ويضع له وبه من العلوم النظرية والتطبيقية. ما ينبئ عن إسلامية خَلْقِها وتشكيلها، وتكامل وجودها الموضوعي بعيداً عن أي استطراد تاريخي متوهم، يمكن أن يكون به امتداد للمسار الجاهلي في جانبه العقلي، أو جانبه الاقتصادي.

وإذا قلنا: إن القرآن الكريم بدأ هذا الفتح الفكري. فليس هذا القول نابعاً من تعصب عرقي أو عقائدي، بل إنه تأمل موضوعي لظاهرة تاريخية فرضت حلولها على خريطة الواقع الحي، وفسحت للمؤمنين بها مكاناً عريضاً وعميقاً في مسيرة الفكر، والإبداع الإنسانيين، وجعلت من

الرسالة الإسلامية انعطافة بالتاريخ كله من مناطق العبودية، والاجترار والتكرار، إلى مناطق الإبداع والابتكار. هذا هو الحجم الحقيقي لأية ظاهرة أصيلة تنبع من صلابة نظرية كونية شاملة، وليس من هشاشة فكر عَرَضيّ خابط، أو متردد بين الخبط والاستواء.

ولأن المسلمين قد عرفوا للقرآن الكريم كل هذا الدوْر الخطير في تشكيل ملامح الظاهرة الإسلامية، فقد استقطبوه تأملاً، ودراسة وتفسيراً، وحاولوا من خلال هذا الاستقطاب أن يلمّوا بجوانب إعجازه وبلاغته. لكن الأجيال السالفة كانت تجد دائماً في القرآن مناطق لم تستوعبها جهود الأجيال السالفة. وستجد كل الأجيال دائماً في هذا الكتاب المعجز الخالد ما يثير فكرها نحو مزيد من الإبداع، والفكر، وما يحرك عقلها نحو مزيد من التنظير وتأصيل سُنَّة الله في خلقه. ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

ولقد شهد كثيرون من فلاسفة الغرب وعلمائه على خصائص الأثر القرآني في التحول الاجتماعي، بل إن كثيرين منهم يرون صحة القرآن في عصور الإسلام كلها. يؤكد المستشرق «لوبلوا» أن القرآن هو اليوم الكتاب الرباني الوحيد الذي ليس فيه أي تغيير؛ وكان «موير» من قبله يقول: أن المصحف الذي جمعه عثمان قد تواتر انتقاله من يد إلى يد حتى وصل إلينا بدون أي تحريف[1].

لقد لحق النبي (ص) بربه، والقرآن وديعة في صدور الرجال، وفي عديد من الصحف المفرّقة التي خطها كتاب الوحي. فاكتمل تدوينه وجمعه في كتاب مطهر لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

---

(1) د. محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة محمد عبد العظيم علي، الطبعة الخامسة، دار القلم، القاهرة، ص42.

وإذا دلّ هذا التحوط المحاذر على شيء، فإنما يدل على تحرج بالغ حيال هذا الكتاب المعجز الخالد، وعلى إحساس حقيقي بإلهية هذا القرآن الكريم. . .

فلو أن طلائع الصحابة الذين عايشوا النبي (ص) كانت تتسرب إليهم ذرة من الشكّ في إلهية القرآن، لما أحسوا نحوه بكل هذا التحرج البالغ، وَلَبَدَا من بعضهم بصيص من جراءة ينفرد بها، حتى في جمع هذا القرآن وتدوينه، وهو الأمر الذي لم يحدث على الإطلاق.

في مسند أحمد ومعرفة القرّاء الكبار للذهبي والبحار والمجلسي واللفظ لـ(الذهبي)، عن أبي عبد الرحمن قال: حدثني الذين كانوا يُقرؤننا: عثمان، وابن مسعود، وأُبَيّ بن كعب(رض) أن رسول الله (ص) كان يُقرئهم العشر فلا يجاوزنها إلى عشر أخر حتى يعلموا ما فيها من العمل، فتعلمنا القرآن والعمل جميعاً»[1]. كذلك جمع القرآن في عهد النبي (ص) في ألواح القلوب ودُوِّنَ على العسب واللخاف، والرقاع والأكتاف والأقتاب، وربما دُوِّنَ على الحرير والرقاق، والفخار الذي استعمله البابليون والاشوريون للكتابة[2].

إن هذا التحرج في أمر ظاهر الطهارة والبراءة؛ من هذا النفر الجليل من صحابة النبي (ص)، وخلصائه؛ يؤكّد، بلا حدود، إلهيةَ القرآن، وإيمان الرعيل الذي عاصر وحيه مؤمناً؛ بأن محمداً ـ ص ـ لم يكن

---

(1) الذهبي، **معرفة القرّاء الكبار**، ص 48؛ و**مسند أحمد** 5/ 410؛ و**البحار للمجلسي** 92/ 106؛ و**مجمع الزوائد ومتع الفوائد** 1/ 165؛ وفي **تفسير القرطبي** 1/ 39؛ وفي **كنز العمال**، الحديث، 4213.

(2) العسب: جريد النخل، اللخاف: صفائح الحجارة، الرقاع: الجلد أو الورق، الاكتاف: عظام الشاة والبعير، الأقتاب: الخشب الذي يوضع على ظهر الحمير.

سوى بشر يوحى إليه، ويحمل عن ربّه كلماته إلى الناس؛ ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ولينتقل بهم من بداوة تاريخ دموي غليظ، إلى حضارة تاريخ قرآني شفيف. يأمر بالعدل والإحسان، وينهى عن البغي والظلم والفحشاء والمنكر.

وقد اصطنع الصحابة في جمع القرآن وتدوينه منهجاً علمياً بالغ الدقة والإحاطة. لقد عمد زيد بن ثابت إلى الحفّاظ يستنبئهم، ويسمع إليهم، وعمد إلى الرقاع والأكتاف واللخاف والعُسب، يجمعها ويوازن بينها. وعمد إلى ذاكرته هو، وما وعته من حفظ القرآن عن رسول الله (ص) في السنة الأخيرة من حياته، يستحثها، ويثيرها.

ثم راقب في يقظة كاملة، حقيقة أنّ أبا بكر يحفظ القرآن، وعمر يحفظه، وعلياً يحفظه، وعثمان يحفظه، وكبار الصحابة يحفظونه، أو يحفظ بعضهم، منه أجزاء كثيرة، إلى جانب أن أربعة من الصحابة، هو واحد منهم، جمعوا القرآن على عهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). وذلك فيما يرويه مسلم والبخاري عن أنس بن مالك، أنه قال: (جمع القرآن على عهد النبي ـ ص ـ أربعة كلهم من الأنصار: أبي بن كعب ـ ومعاذ بن جبل ـ وزيد بن ثابت ـ وأبو زيد). . .

وقول أنس هنا لا يراد به أن هؤلاء الأربعة، هم الذين حفظوا القرآن في عهد النبي (ص) دون سواهم، يقول القرطبي:

«فقد ثبت بالطرق المتوافرة أنه جمع القرآن: عثمان، وعلي، وتميم الداري، وعبادة بن الصامت، وعبد الله بن عمرو بن العاص. . . فقول أنس لم يجمع القرآن غير أربعة، يحتمل أنه لم يجمع القرآن، وأخذه تلقياً من رسول الله (ص) غير تلك الجماعة. فإن أكثرهم أخذ بعضه

عنه، وبعضه من غيره، وقد تظاهرت الروايات بأن الأئمة الأربعة هؤلاء، جمعوا القرآن على عهد النبي(ص)؛ لأجل سبقهم إلى الإسلام، وإعظام الرسول (ص) لهم».. بل إن الآخرين كتبوا مصاحف بعضها كامل وبعضها غير كامل، ومن هؤلاء عبد الله بن مسعود...

كل هذه المصادر البشرية والوثائقية كانت تحت عين زيد بن ثابت، وهو ينهض فيما بعد مع إخوانه من المسلمين بعملية جمع القرآن الكريم. وكان من غير شك يراقبها مراقبة محاذرة، ويرجع إليها كلها أو بعضها، كلما أشكل أمر أو استبهم طريق.

فإذا أضفنا إلى ذلك حتمية إيمان زيد ومراقبته الخاشعة لله، ولذكرى رسوله (ص) كذلك ندرك إلى أي مدى كان توثيق هذا الكتاب الخالد المعجز، خالياً من ريب الشكوك التي طرأت على توثيق غيره من الكتب؛ تحقيقاً لوعد الله عزّ وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[1].

على أن جمّاع القرآن أي حفّاظه على عهد رسول الله (ص)؛ كانوا أكثر من أن تحصى أسماؤهم، ويكفي للإشارة إلى كثرتهم أنه قُتل منهم في عهد النبي (ص) سبعون سنة 4 هـ في بئر معونة. «قال الزنجاني ولأجل ذلك أمر النبي (ص) علياً (ع) بجمعه، وحذّر من تضييعه»[2] وفي حديث الثقلين، وهو قول النبي (ص): «إني تارك فيك الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي. ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً»، وفيه دلالة على أن القرآن كان مكتوباً عند وفاة رسول الله (ص) لأن لفظ

---

(1) سورة الحجر: الآية 9.

(2) العلامة الزنجاني، **تاريخ القرآن**، ص 61.

كتاب بالتبادر هو الصحيفة، أو الصحائف التي تضبط طائفة من المعاني، فيكون القرآن قد كُتب في عهد الرسول (ص)، ولم يبقَ في الصدور فحسب[1]. كذلك تجلّت عناية المسلمين بالقرآن في إقبالهم على دراسته، وتفسيره، واستفراغ الجهد في استخدام كل فرع من فروع العلم لخدمته. فامتلأت المكتبة العربية والإسلامية بأنواع متعددة من علوم القرآن، وأخذ العلماء يتسابقون في هذا المجال تسابقاً أنتج ما نرى بين أيدينا من ثمار طيبة نافعة[2].

والذي يتأمل تاريخ الفكر العربي قبل الإسلام وبعده، يَرُوعهُ ما يجد هناك من جدب فكري. إلا بعض الإطلالات التي تلوح من خلال الحركة الشعرية الناشطة في الجاهلية، وبعض من فلتات القول في حكمة تروى، أو مثل يسير، أو خطبة تذهب في الناس، ثم ما يجده هنا من عطاء علمي وفني في كل اتجاهات الفكر والفن؛ من علوم تتصل ببنية اللغة، وحقائق التعبير، أو علوم تتصل ببنية الكون، وحقائق الأشياء. فإذا حاول أحد أن يتلمس الحافز الحقيقي وراء هذا التحول الهائل؛ وجده كامناً في القرآن الكريم: بوصفه مصدر إلهام لنشأة العلوم في تاريخ العرب والمسلمين فهو الذي دعا إلى تأصيل علم القراءات؛ حين استنفر قوماً من علماء الأمة إلى ضبط لغاته، ومعرفة مخارج حروفه. وإلى تأصيل علم النحو؛ حين استنفر قوماً إلى معرفة المعرب والمبني؛ من الأسماء والأفعال والحروف العاملة، وضروب كل أولئك. وإلى تأصيل

---

(1) داود العطار، موجز علوم القرآن، الطبعة الثانية، دار الأعلمي، بيروت، 1979، ص157.

(2) أحمد إبراهيم مهنا، من التفسير الموضوعي، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ص9.

علم التوحيد؛ حين استنفر قوماً إلى رصد مافيه من أدلة عقلية، وشواهد كونية على الوجود، والوحدانية والخلود. وإلى تأصيل علم الأصول؛ حين استنفر قوماً إلى معرفة التخصيص والأخبار، والنصّ، والظاهر، والمجمل، والمحكم والمتشابه، والنسخ، وأنواع الأقيسة، واستصحاب الحال، والاستقراء، وإلى تأصيل علم التاريخ؛ حين استنفر قوماً إلى تأمل قصص القرون والأمم الخالية، ودراسة أخبارهم، وتدوين آثارهم ووقائعهم، وإلى تأصيل علم الفلك؛ حين استنفر قوماً إلى النظر في الليل والنهار، والشمس والقمر والنجوم والبروج، وإلى تأصيل علم البلاغة؛ حين استنفر قوماً إلى مصاحبة ما فيه من جزالة، ونظم ومبادئ، ومقاطع وتلوين في الخطاب، وإطناب وإيجاز، وإلى علوم الطبيعة والكيمياء؛ حتى استنفر قوماً إلى ضرورة البحث في المادة وخواص الأشياء؛ بما لفتهم إليه، واستدعى اجتهاداتهم حياله..

وهكذا نرى أن علوم العرب ـ قبل القرآن ـ كانت فرقاً من الفكر لا تشكّل نظرية في أي من الاتجاهات. لكنها ـ بعد القرآن ـ أخذت طريقها إلى التشكّل في نظريات عديدة؛ رَفَدّتْ العلم العالمي آنذاك بكثير من الاجتهادات الصميمة التي أضافت إليه، وأخصبت مساره الواثق.

ولاسيما في علم الاجتماع الديني، والسياسي، والعلاقات الدولية. فيما يظهر من تشريع القرآن لأدب العلاقات الاجتماعية في مختلف أطوارها وأحوالها، كذلك شرّع القرآن الكريم للدولة الإسلامية مواثيق العلاقة بينها، وبين غيرها من الأمم والدول في أطار فقهي، وقانوني، وأخلاقي؛ وفي إطار تجربة دستورية فريدة كانت تفصل بين نوعين من الدول غير الاسلامية:

الأولى: تلك التي أعلنت الحرب على المسلمين والموقف منها هو الدفاع والجهاد بصريح قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[1].

الثانية: تلك التي سالمت المسلمين، وعقدت معهم المواثيق والعهود، والموقف منها هو احترام عهودها، والحفاظ على مواثيقها ما دامت تلك الدول راعية للعهد، وحافظة للسلام بصريح قوله سبحانه: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾[2]، ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾[3].

وحسب كتاب ما، أن يعمل بكل هذه الفرادة المعجزة في كل هذه الاتجاهات النظرية والتطبيقية، وأن يخرج بأتباعه من حتمية التلقي والاحتذاء، إلى حتمية العطاء والامتلاك. وأن يكون كتاب هداية وعلم، ومشرق إيمان، وحضارة ونبع بلاغة وتأصيل.

وما يعنينا من وراء ذلك كله أن نتأمل حركة اتجاهات الفكر المطبوع بهدي القرآن؛ وكيف تشكّلت؟ وماهي خصائصها؟ وما طبيعة المراحل التي مرت بها؟ ومن هم أولئك الرواد الذين نيطت بهم بطولة العمل في كل واحدٍ من اتجاهاتها العديدة؟ بكلمة واحدة؛ ماهي معطيات الفكر الإسلامي في هذا المجال؟

سنرى أن حركة الفكر المسلم في نور القرآن من خلال تفسيره بعد

---

(1) سورة البقرة: الآية 190.

(2) سورة التوبة: الآية 4.

(3) سورة النساء: الآية 90.

جمعه وتدوينه؛ تضع جهود العلماء المسلمين في مكانها الحقيقي على خريطة الفعل الإسلامي، وتحدد بالتأكيد طبيعة الموقف العقدي الذي صدروا عنه في هذا الاتجاه، أو ذاك، وتشير إلى الخط البياني الصاعد الذي يضيف فيه إلى كل عصر.

وهذه تضعنا نحن في إطار من حتمية الترقي إلى هذا الأفق الذي إن فاتنا طوق احتوائه كاملاً، فينبغي على الأقل أن لا يفوتنا أن نتأمل روعته الحقيقية في التأسيس؛ لأعظم عملية تغيير في التاريخ؛ انتهت بتغيير مناهج التفكير في قضايا الوجود والحياة. وهنا يحسن بالباحث الوقوف على أثر القرآن الكريم في التحول الاجتماعي في المجالات التالية:

أولاً: مجال العقيدة في إطار المقارنة بين الوثنية، والتوحيد.

ثانياً: مجال السلوك في إطار المقارنة بين أخلاق الجاهلية، وأخلاق الإسلام.

ثالثاً: مجال المعرفة الكونية في إطار المقارنة بين المعرفة القبلية، والمعرفة الإنسانية[1].

وواضح أن مثل هذا الفكر وهذه المعرفة تكون إسلامية، أو لا تكون. فذلك بمقدار ما تكون القضايا، والمسائل المعروضة عليها موصولة بالقرآن.

وهنا أود أن يقف القارئ على تعريف المعنى المقصود بكلمة فكر إسلامي، أو ما يصطلح عليه الباحثون: رؤية قرآنية. كما أود أن يقف القارئ على قضايا الواقع في مشكلاته الراهنة، ومسألة أن تكون الحلول

---

(1) محمد أحمد العزب، مجلة الأمة، السنة الرابعة، العدد (45) 1404هـ ـ 1984م.

لها قرآنية. «فماذا نقول لزاعمٍ منّا يزعم أنّ المشكلات التي تعرّض لها الفكر الاسلامي عند أسلافنا؛ ما تزال هي هي المشكلات التي بقيت لتتحدى رجال الفكر الإسلامي في عصرنا، وفي ما يلي عصرنا إلى أبد الآبدين؟ وإذا كان أمرها كذلك، فما الذي أنجزه الأولون إذن؟ وتلك هي حقيقة الواقع التاريخي كما وقع. فقد جاءَنا عصرنا بجديد يحتم على القادرين من أبناء الأمة أن يواجهوه. وماذا صنع الفلاسفة المسلمون الأولون غير هذا؟ لقد وجدوا بين أيديهم حكمة نقلها الناقلون إلى اللغة العربية عن اليونان الأقدمين، فدفعتهم طبيعة العقل إلى النظر ـ بهداية القرآن ـ فيما كان لديهم من شريعة. وهذا الذي نقل إليهم حكمة ليروا أن يكون اللقاء أو لا يكون، «وحسبنا أن نقرأ هذا العنوان لكتاب من مؤلفات «ابن رشد»[1] وهو فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال؛ لنعرف في أي اتجاه اتجهت به اهتماماته وهمومه. فما هو الجديد الذي جاءنا به هذا العصر أو ما هي أمثلة منه، هي مما لا بد لنا أزاءه؛ من أن يكون لنا رؤية قرآنية في موضوعه ومشكلاته.

ولن يضير الباحث عن أثر القرآن في التحول الاجتماعي أن يستحضر مفردات هذا الأثر في منظومة القيم الاجتماعية التي تركت تأثيرها الواضح في دنيا العرب ودنيا المسلمين ولا سيما في مجال المصطلحات الجديدة وبناءات مفاهيمها التي لم تكن تعرف من قبل كمصطلح الأرض والأمة والناس فاتصلت دلالاتها في الأفق الأرحب والأوسع من أبعادها العالمية والحضارية وحسبك من قبل ومن بعد أن

---

(1) الدكتور زكي نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية، الطبعة الأولى، 1987م، دار الشروق، بيروت، ص 472.

تختصر هذا الأثر القرآني بقوة الحب الذي استطاع أن يجترح معجزة تحويل الاعداء لا إلى أصدقاء وإنما إلى إخوة متحابين على عين الله ورضاه في أعظم نعمة يدلّ القرآن عليها بقوله سبحانه: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾.

في الرؤية القرآنيّة لفلسفة التاريخ

ليست القيم الدينية قيماً مطلقة فحسب، بل هي أيضاً إنسانية تهدف إلى السمو بمكانة الناس أفراداً وجماعات، كما وقع النظر إلى الدين على أنه حصن من الأخلاق، وأنه المصدر الأساس لأمن الجماعة، وهو في الوقت ذاته سلام داخلي للأفراد، ومكون حضاري راق بالنسبة إلى الإنسانية جمعاء.

وفي القرآن الكريم دعوة إلى استقراء التجارب السابقة للأمم، واستنطاق الأحداث التاريخية؛ من أجل استكشاف أوجه المقارنة بين المجتمعات من خلال خصائصها الدينية والأخلاقية، ومقاربة العلاقة الموضوعية في ارتباط قضايا التوحيد والأخلاق، والتعاون؛ بقضايا الأمن والنصر والسلام، وسواها من نعم الرفاه والازدهار.

﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[1].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 137.

﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكَانُوٓا۟ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾[1].

إنّ مصطلح كلمة الله وسنّة الله في القرآن الكريم، يلفت إلى حاكمية الإرادة الإلهية على التاريخ البشري. وفي ثقافة المسلم فإن ثمة مجالين لحاكمية هذه الإرادة:

أحدهما: الجانب الرباني المتحكم في قوانين التاريخ، دون أن تضاف الإرادة الإلهية إلى أي وسيط؛ على نحو تمتزج فيه المشيئة بكينونة الوجود، فتسري فيها الإرادة (كن فيكون). وفي الدعاء «فهي بمشيئك دون قولك مؤتمرة وبإرادتك دون نهيك منزجرة».

وثانيهما: الجانب البشري الذي يحمل أمانة الإرادة؛ في تحري الصلة بين إرادة الله الموضوعية، واستجابة الإنسان.

في نطاق القانون التاريخي وبيان المفارقة بين الجانبين، أن تدور الإرادة الإلهية التشريعية. في الجانب الثاني مدار النتيجة الطبيعية لفعل الإنسان الذي يجيئ مطابقاً، أو مخالفاً لإرادة الله. ومن هذا الجانب بالذات استقصاء سنّة الله في الاجتماع البشري في دائرتين من دوائر هذه السنة؛ **إحدهما**: استواء منطق السنَّة الإلهية من دون تمييز بين المؤمن المطيع لإرادة الله، وبين الظالم المعاند لإرادته.

ومن أمثلة هذه الدائرة؛ مثال الفتنة التي تصيب ببلائها المفسد

---

(1) سورة فاطر: الآية 44.

والمصلح من الناس، فيما يظهر من قول الله سبحانه: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[1].

وثانيهما: تركيب منطق السنّة الإلهية على قاعدة الفصل بين مجتمع العدالة، ومجتمع الظلم. فيختص الله سبحانه ـ عباده ـ الذين استجابوا لشرط الله بنعمة الدفاع، والولاية، والنصر. ومن أمثلتها الواضحة مثال الحرب والعدوان على المؤمنين: ﴿وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[2]. غير أن قطاف هذا النصر محفوف بأشواك الباساء ومكابدة الضراء، كما إن الاحتفاظ بنعمته مشروط بحفظ مصادره المادية والروحية.

إن منطق السنّة الإلهية في الدائرة الأولى يكشف عن العلاقة المطّردة بين كبرياء الظلم وهلاكه، أو بين طغيان الظلم وتدميره، فيما يظهر من قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِن بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾[3].

﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾[4]. واللافت في بعض الآيات القرآنية التي تتحدث عن منطق السنّة الإلهية في الظالمين، والمترفين والمسرفين؛ تأكيدها على ارتباط

---

(1) سورة الأنفال: الآية 25.

(2) سورة الفتح: الآيتان 22 و23.

(3) سورة الإسراء: الآيتان 16 و17.

(4) سورة الحج: الآية 46.

الدمار والهلاك، بسلوك الترف وطغيان الظلم؛ بمعزل عن الانتماء العقدي والديني لشخصية الظالم والمسرف.

في حين أن حديث القرآن عن الدائرة الثانية، سيكشف عن العلاقة المطّردة بين الانتماء العقدي، وصدقيته على أرض الواقع: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾[1].

إن منطق السنّة الإلهية في الدائرة الثانية، سيأتي مقروناً في الاستجابة لشرط الله في مجالين: أحدهما في العقيدة، وثانيهما في استقامة العمل. ولا يمكن تفكيك العلاقة في حياة المؤمنين بين العقيدة والاستقامة، فيما يظهر من حديث القرآن عن شرط التقوى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾[2]. فلو أخذ العادل بشرط الله في استقامة السلوك بمعزل عن شرط الله في العقيدة؛ لتوفّر على جانب من الخير المحدود في دنياه، ولن يتمّ له تمام الخير؛ حتى يهتدي إلى شرط العقيدة في التوحيد. ولا مفازة له من غير قاعدة هذا البناء.

وها هنا يأتي الحديث القرآني عن سلامة عمران هذا البناء، في حاضره ومستقبله: ﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا﴾[3].

ويلفت الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر (رضوان الله عليه)، إلى أن «تأكيد القرآن على الساحة التاريخية لها سنن، ولها ضوابط، كما يكون هناك سنن وضوابط لكل الساحات الكونية الأخرى. يُعتبر فتحاً

---

(1) سورة المائدة: الآية 66.

(2) سورة الأعراف: الآية 96.

(3) سورة الجن: الآية 16.

عظيماً للقرآن الكريم. . . لأننا في حدود ما نعلم أن القرآن أول كتاب عرفه الإنسان، أكّد على هذا المفهوم، وكشف عنه وأصر عليه، وقاوم بكل ما لديه من الإقناع والتفهيم؛ النظرة العفوية، أو النظرة الغيبية الاستسلامية في تفسير الأحداث.

الإنسان الاعتيادي كان يفسّر التاريخ بوصفه كومة متراكمة من الأحداث، يفسّره على أساس الصدفة تارة، وعلى أساس القضاء والقدر، والاستسلام لأمر الله سبحانه وتعالى تارة أخرى. القرآن قاوم هذه النظرة العفوية الاستسلامية، ونبّه العقل البشري إلى أن هذه الساحة لها سنن وقوانين. ولكي تستطيع أن تكون إنساناً فاعلاً مؤثراً، لا بدّ لك من أن تكشف هذه السنن، وتتعرف على تلك القوانين؛ لكي تستطيع أن تتحكم فيها وإلا تحكمت هي فيك، وأنت مغمض العينين. افتح عينيك على هذه القوانين؛ لكي تكون أنت المتحكم فيها وليس العكس»[1].

وبمعزل عن نظرية ـ الإلهام ـ التي اعتمد عليها «ماكس فيبر» ـ لتفسير السيرورة التاريخية للدين، وتأثيرها الخاص على ما هو خارق للعادة، فإن الوظائف الأساسية للتدين الاجتماعي تبرز واضحة وجلية على أرض الواقع في المجالات التالية:

أولاً: مجال ثقافة الحياة بعد الموت، وصلتها في إبرام المصالحة المنشودة بين الواقع والإنسان.

---

(1) السيد محمد باقر الصدر، **السنن التاريخية في القرآن**، أعاد صياغة عبارته وترتيب أفكاره الشيخ محمد جعفر شمس الدين، تقديم حسن عاصي، دار التعارف، بيروت، 1409هـ. 1989.

ثانياً: ثقافة الإيمان بحضور الله، وإمداده الغيبي الذي يمنح الفرد والمجتمع مشاعر القوة بوجوده الإنساني، والاجتماعي.

ثالثاً: ثقافة الأخلاق ودوْرها في تحقيق الانضباط الجماعي، وامتثاله لكل ما هو خير وطيب وجميل.

رابعاً: ثقافة الانتماء التي تعالج جدل العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل، فيغلب الفرد الأهداف الجماعية على نزوعاته الفردية لما يجده في الدين من امكانات؛ ترفع من معنوياته، وتدعم شعوره النبيل بالانتماء إلى وحدة جذوره الدينية والأخلاقية والحضارية.

والآن إذ يدخل القرآن الكريم القرن الخامس عشر على نزوله المبارك، فإن السؤال المتصل بحديث القرآن عن السنن التاريخية: هل تساهم في التأسيس عليها لاكتشاف الحاضر والمستقبل من خلال الماضي؟

وعندي أن عملية هذا الاكتشاف، تظلّ مرهونة بمقدار نجاحنا في تفهم السنن التاريخية، وقوانين حركة التاريخ، حيث لا يمكن إلغاء الحواجز الزمنية في دراسات التاريخ وفلسفته، إلا في ضوء استكمال معرفتنا التامة بمحركاته.

وهي معرفة لا تزال في مقدماتها الأولى بفعل القيود المنهجية والعلمية التي تحكم الدراسات التاريخية في التراث الديني بعامة، والإسلامي بخاصة.

وإنه ليكفيني في هذا المجال الإشارة إلى عدد من الأسئلة، والتي يجب أن توضع في أساس مناهج البحث؛ في فلسفة التاريخ الديني:

1 ـ هل يمكن إطلاق صفة ـ الوحدة ـ على جميع التجارب الإيمانية عبر عصور الأنبياء من آدم، إلى محمد (ص)؟

2 ـ هل يمكن تعميم صفة ـ الوحدة ـ على جميع تجارب الإيمان من ختام عصر النبوة، وحتى الراهن المعاصر؟

3 ـ هل تختلف خبرات الإيمان الديني المعاصر عن خبرات ماضيه؟ وما الذي تواصل؟ أو انقطع من تلك الخبرات؟

4 ـ وإذا كانت تجارب الإيمان الديني المعاصر تجارب مجزّأة، لا رابطة بينها، إلا روابط تكفير بعضها بعضاً، فهل تجري عليها السنّة الإلهية، بمثل ما جرَت على تجاربها وهي موحدة مترابطة؟

5 ـ كيف يمكن التوفيق بين مختلف الأديان التوحيدية على مرتكز الاستجابة لشرط الله في العقيدة والسلوك؟

6 ـ وإذا كانت مقولات إحياء العقيدة الدينية هي المدخل لانبعاث سلام العالم وسلامته، فكيف نخلّص عقائدنا الدينية من شوائب الغلوّ والتطرف والخرافة والعصبيات؟

7 ـ رغم فوائد البحوث النقدية للتاريخ الديني، لا تزال قضية الاعتراف بأخطاء التجربة الدينية من الممنوعات. والسؤال هو: كيف نستدرك معالجة الأخطاء الدينية التاريخية وفق منهج علمي ومنطقي؟

8 ـ لا يمكن دراسة التجربة الدينية بذهنية التلفيق الذي يأخذ بجانب منها؛ متجاهلاً جوانبها الأخرى. والسؤال: كيف يمكن تفادي القراءات المبتسرة للظاهرة الدينية؟ وما مدى تأثير اختزال الحقيقة الدينية في الأطر المذهبية والطائفية؟

9 ـ يبدو من حديث القرآن عن السنن الإلهية، تداخل بعض السنن وحاكمية بعضها على سواها. ومثال ذلك قوله سبحانه ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾(1). وفي الآية بيان للسنة الإلهية في إيتاء الرزق، بالنظر إلى صلاح حال الناس؛ أي أن لصلاح حالهم أثراً في تقدير أرزاقهم. ولا ينافي ذلك ما نشاهده من طغيان بعض المثريين، ونماء رزقهم على ذلك. فإن هناك سنّة أخرى حاكمة على هذه السنة؛ وهي سنّة الابتلاء والامتحان قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ ۚ﴾(2).

وما بين هذه وتلك سنّة أخرى، هي سنّة المكر والاستدراج. قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُمْلِى لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ﴾(3). فسنّة الإصلاح بتقدير الرزق سنّة ابتدائية، يصلح به حال الإنسان، إلا أن يمتحنه الله؛ كما قال: ﴿وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ﴾(4). أو يغيّر النعمة ويكفر بها، فيغيّر الله في حقّه سنّته، فيعطيه ما يطغيه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ﴾(5). والسؤال: كيف ندرس العلاقة التراتبية بين تلكم السنن مجتمعة أو متفرقة؟

10 ـ يتضح من آيات القرآن الكريم أن ثمّة علاقة موضوعية بين أعمال الإنسان، وبين النظام الكوني. فلو جرى المجتمع الإنساني على ما

---

(1) سورة الشورى: الآية 27.
(2) سورة التغابن: الآية 15.
(3) سورة الأعراف: الآيتان 182 و183.
(4) سورة آل عمران: الآية 154.
(5) سورة الرعد: الآية 11.

تقتضيه الفطرة من الاعتقاد والعمل، لنزلت عليه الخيرات وفتحت عليه البركات. ولو أفسدوا، أفسد عليهم. هذا ما تقتضيه هذه السنّة الإلهية، إلا أن ترد عليه سنّة الابتلاء، أو سنّة الاستدراج والإملاء، فينقلب الأمر.

والسؤال: كيف نستوفي شروط انقلاب السنة الإلهية من حال إلى حال كما في الآية: ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا وَّقَالُوا قَدْ مَسَّ ءَابَآءَنَا ٱلضَّرَّآءُ وَٱلسَّرَّآءُ فَأَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[1]؟

11 ـ إذا كانت السنّة الإلهية في المصائب التي تصيب الناس؛ بسبب معاصيهم وظهور الفساد في برهم وبحرهم.. فما هي وسيلتنا للتمييز بين سنَّة إلهية، تصيب الناس بما كسبته أيديهم من المعاصي والسيئات، وبين سنّة إلهية تنزل بالمصائب على الأنبياء والأبرياء؟ وكيف نفهم السنّة الإلهية في العفو عما كسبته أيدي الناس؛ بفعل الآثار المترتبة على الصدقة وصِلة الرحم والدعاء، وغير ذلك مما وردت به الأخبار؛ في احتماء سنّة العفو عن تأثير سنّة المصيبة؟

12 ـ هل تجري السنّة الإلهية على الإنسان بوصفه فرداً، أم تجري عليه بوصفه أمة؟. إن القرآن الكريم يتحدث عن أعمال الإنسان المحفوظة في كتابين: كتاب الأمة ﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا﴾[2]. وكتاب الفرد: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾[3].

(1) سورة الأعراف: الآية 95.

(2) سورة الجاثية: الآية 28.

(3) سورة الإسراء: الآية 13.

ما يعني أن الحساب على كلا الكتابين متداخل في السنّة الإلهية، التي تجري في صحيفة أعمال الإنسان الخاصة، وصحيفة أعماله العامة. كذلك يتجلى أمام عيني الإنسان طريق شهوديته على نفسه، وطريق شهوديته على مجتمعه.

ولكي لا نتعجل الإجابة عن هذه الأسئلة، يجب أن نمعن النظر في شتى درجات السنّة الإلهية؛ لنحاول أن ندرك ما بينها من تشابك وامتزاج. وعند هذا المستوى نتفق على معادلة الدمج بين الواقع والنتيجة، ومن خلال جميع الظواهر الاجتماعية.

ولذلك يذهب بعض الباحثين إلى أنه يمكن القول بإيجاز: «أن البحث التاريخي هو دراسة الأسباب والنتائج في تواصل حيوي وسلسلة دالّة. وعنده، إن مفهومي الدافع ونتيجة الدافع يمثلان مصطلحين أبلغ من مفهومي العلة والمعلول، أو السبب والمسبب. ثم يعرض إلى ضرورة ضبط العلاقة بين الدافع والنتيجة؛ في مثال ـ السلطة التي تعمد إلى انتقال حدث أو إشاعة أو فكرة، استناداً إلى هدف سامٍ أو نبيل. وتستتبع هذه الظاهرة أو الفكرة سلسلة من اللوازم والنتائج على التاريخ، لكن ثمة أخطاءً تنطوي عليها. هذه البحوث من أهمها عدم التمييز بين الدافع ونتيجته، حيث يمكن أن يقوم الباحث بتعميم أحكام الدافع وخصائص السبب إلى نتيجة الدافع والمسبب (بالفتح) أو بالعكس»[1]. .

(1) أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، تعريب سرمد الطائي، الطبعة الأولى، معهد المعارف العلمية للدراسة الدينية والفلسفية، بيروت، 1425هـ 2004م.

إنّ ما يوحّد السنّة الإلهية في مختلف مجالاتها، هو أنها تفتح سنة التاريخ على سنة الله سبحانه؛ في صورة متلاحمة الأجزاء بين عالَم الغيب، وعالَم الشهادة، وفي مساحة متحركة تضبط جدل العلاقة التبادلية بمختلف أشكالها السلبية والايجابية؛ بين إرادة الله عزّ وجل، وإرادة الإنسان.

وعندي أن الدلالات المحورية للسنّة الإلهية يجب أن تُدرس من نواحي الاتصال بين المبادئ التالية:

أولاً: ضرورة الكشف عن روابط العلاقة بين قوانين الطبيعة نفسها، ولكن في ثنايا التدبير الإلهي، واستخراج وحدانية نظامها من عقيدة التوحيد.

ثانياً: ضرورة الكشف عن روابط الظاهرة الإنسانية بقوانين الطبيعة، وتحليل مقومات التفاعل بينها. والتي تدير التأثير المتبادل الذي قيضته السنّة الإلهية في كل جانب من جوانب التبعية، أو الاستقلال. ولايمكن تعكير صفو العلاقة بين الإنسان والطبيعة، إلا في حالة تمرّد الإنسان على سنن الهداية الإلهية، في ما رسمته من حدود الانتفاع بخيرات الطبيعة وثرواتها.

ثالثاً: ضرورة الكشف عن الحقائق العلمية من منظور موضوعيّ، لا يقطع صلة الظاهرة بالله، والإنسان برحمة الله، ولا يربطها بالتفسير العلمي؛ ليقرر وضع فواصل التمييز بين:

1 ـ حاكمية الله المطلقة على جميع القوانين الطبيعية والتاريخية.

2 ـ حاكمية العقل الإنساني المحدود في مجال توظيف واستثمار تلك القوانين.

3 ـ حاكمية القوانين على بعضها في مجال اختراق بعضها الآخر في حالات استثنائية، ناجمة عن خلل في الشروط التي تفسح في المجال لتقدم قانون على آخر.

وها هنا يجب أن نؤسس لمزيد من البحوث والدراسات، والتي تعنى بماهية العلاقة بين قوانين العلم والطبيعة، وقوانين التاريخ؛ لنعي وجه المفارقة بين الحدث الذي يخضع لقانون الطبيعة، والحدث الذي لا يخضع له؛ لأنه محكوم للفعل الإنساني الذي يقرر سلباً أو إيجاباً؛ مصيرالواقع الذي يجري بين يديه.

وها هنا تأتي أهمية البحث في فاعلية الفعل الإنساني، ولمساته المتدفقة في خلايا المجتمع الذي يصيبها في قالب، يعبّر عن وجه المعرفة في مرايا الفعل؛ ليأخذنا هذا البحث إلى فحوى قيمة المعرفة في فلسفة الاجتماع ضمن سنن القرآن الكريم ومؤدّاها.

إذ إنه يعنى بأدق تفاصيل تلك المعرفة في إطار التآلف الاجتماعي وتفاعلاته، وهو لا يستهدف شيئاً سوى أن تكون الحضارة الإنسانية ذات تكوين مضيء، يوحّد بناء النظام الاجتماعي وشريعته، بروح التوحيد الأخلاقي.

وبنظرة فاحصة وملحّة لتوجيه القرآن الكريم إلى مصادر المعرفة؛ فإن واقع الحراك الاجتماعي المفتوح على حقّ الاختلاف والتميز، سيمنح العقل الإنساني حافزاً للانشغال بجدل البحث عن حقائق الغيب والوجود.

بملاحظ أن الدين ظاهرة إنسانية توجد حيثما يوجد الإنسان، وأن الأديان السماوية وفق النظريات التطورية سابقة على العقائد الوثنية على اختلاق معبوداتها واتجاهاتها الطوطمية، ولا يزال تأثير الدين واضحاً في

المجتمع والثقافة والشخصية، وقد أثبت الباحثون في الدين كظاهرة علمية خطأ القول؛ بأن تطور المعرفة الوضعية المتزايد، وتقدم الصناعة يقللان من قيمة الدين، وتأثيره على النظم الاجتماعية كافة. ومن الملاحظ أن نبوءة زوال الأديان أو ـ على الأقل ـ تأزمها لم تحقّق بالصورة التي بشّر بها بعض المفكرين.(1) فقد شهدت اليهودية والإسلام تجدداً. يضاف إلى ذلك انتشار ما أسماه «أرون Aron» ظاهرة الأديان الدنيوية، أو المدنية الناتجة عن نشوء الدول والأحزاب الشمولية.

وها هنا يحيط القرآن بكامل تفاصيل هذا البحث دفاعاً عن الهوية الربانية للكون والإنسان، حتى يتمكن الاجتماع الإنساني من الحفاظ على نسبه السماوي الروحي؛ في ضوء تطوير ثقافة الأمن الإنساني وإحترام الحياة الكريمة للإنسان.

وبالرغم من تبديد الطاقات الإنسانية في مطارحات الغلبة والتناحر والحروب، إلا أن جميع أشكال الصراع تبدو من وجهة نظر القرآن؛ عائقاً من عوائق بناء المعرفة. ولا مفر من ترميم هذا التصدع، إلا باستبدال عوامل الصراع بين الغريزة والغريزة، بعوامل الجدل المعرفي الذي يفسح المجال للتفكير في أسئلة المعنى الإنساني؛ لحمايته من تدمير ذاته بذاته. في ما نشهده من نهايات العقول الحائرة في فوضى الغرائز والخراب، فلم تعدْ نظريات تعقيل الواقع، وتوقيع العقل، قادرة على لمّ التمزق الإنساني المسكون؛ بإشباع جميع حاجاته المادية، متجاهلة الأهم والأرفع من معنى وجوده ومصيره..

---

(1) حيدر إبراهيم علي، **الدين في المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990، ص37.

وعندي أن آية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1]. لا تعني إلا تغيير منهج التفكير في قضية الوجود والمصير، فيستبدل بوصلة تاريخه الدائري المحكوم لوهم انغلاق حركة التاريخ، على حدود تصوراته، وباتجاهات البوصلة الأبعد من مسارات حركة التاريخ. إذ من الممكن أن تخسر الشعوب أديانها ؛ كنظم تشريعية أو قانونية، ولكن ليس من الممكن على الإطلاق أن تخسر هذه الشعوب أديانها؛ كأسئلة فطرية منغرسة في ضمير كل إنسان ووجدانه. فإذا جنحت أمة من الأمم إلى التمرد على فطرتها الإيمانية، إلا أن هذا التمرد لا يلبث، أن يدور في حلقة مفرغة؛ ليبحث من جديد بدافع فطرته المركوزة في داخل نفسه، عن أصلّ وجوده ومعناه.

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ﴾[3].

وفي دلالة الآية وسابقتها أن إيقاظ الفطرة الإنسانية هو مفتاح: ﴿حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[4].

إن الارتباط الموضوعي بين آية ـ التغيير ـ وآية الفطرة، هو العصب الفلسفي لحتمية الظاهرة الدينية السماوية على الأرض. لكن السؤال هذه المرة هو: ضمن أية معادلة تتجسد حتمية هذه الظاهرة الدينية!؟

---

(1) سورة الرعد: الآية 11.
(2) سورة الروم: الآية 30.
(3) سورة الروم: الآية 30.
(4) سورة الرعد: الآية 11.

يتميّز الدين الإلهي القيّم عن أي دين وضعي آخر، بصفة محورية تجعل من الإنسان موضوعه وغايته في آن. ولهذا سيظل الدين ـ حاضراً ومستقبلاً ـ مشدوداً إلى محورية الكائن الإنساني. ومن الواضح أن سجال التطابق ـ بين هتاف الفطرة ـ ونداء الدين ـ سوف يصنع من الواقع حقيقة من حقائق الحتمية التي يرتفع منسوبها، أو ينخفض بمقدار تحقق عامل الاستجابة الإنسانية، إنْ في الربط بين وجهي الحقيقة النابضة، أو في روحه الكامنة بين خلجات الفطرة والدين. حيث الدين الإلهي القيّم لا يغلق منافذ طموح العقل الإنساني في تأكيد ذاتيته السوية، ولا في البحث عن مبتدأ الوجود وغاياته؛ كمدخل للبحث في شروط كماله وجماله.

كذلك فإن قراءة الكون بعيون الدين الإلهي القيّم؛ سيمنح الإنسان رؤية أشمل من عيونه التي لا تمتد أكثر من مسافتها المحدودة. على أن عماء الرؤية ناجم عن تعطيل وظائف العقل؛ لأنه يفضي إلى جحيم الجهل بالوظيفة الحقيقية للإنسان. وبذلك يعتبر القرآن الكريم تعطيل مصادر الإدراك والمعرفة من الذنوب التي ترمي بصاحبها إلى الجحيم الأخروي بصريح الآية المباركة: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[1].

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2]. فإذا كان الإنسان إنساناً بعقله وأصله ـ بحسب الإمام علي (ع) في نهج البلاغة ـ فإن هذا العقل هو الرسول اللامرئي الذي اختصّه الله بالتدبر؛ في نصوص

(1) سورة الملك: الآية 10.

(2) سورة الأنفال: الآية 22.

الطبيعة والدين؛ ليصبح مصدراً من مصادر المعرفة الدينية. ولاسيما في جانب الإيمان بأصولها في التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد، حيث الدين قائم بتكامل العقول؛ أي بتكامل التحليل لجوانب المعرفة الشاملة: بالله، والكون، والإنسان.

من هنا فإن أي تفسير لحركة التاريخ يلغي عنصر البداية والنهاية فيه، ويستبدل جوهرة التوحيد بالآلهة المزيفّة التي لا تضر ولا تنفع، كمن يتعجّل بناء البيت الحضاري للإنسان على صورة واهية، يعرضها القرآن كبيت العنكبوت: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ وَإِنَّ أَوۡهَنَ ٱلۡبُيُوتِ لَبَيۡتُ ٱلۡعَنكَبُوتِۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾[1].

(1) سورة العنكبوت: الآية 41.

التعليل التاريخي والإيضاح القرآني

هناك فكرة دينية مهمة، أو على الأصح هي أس الفكر الديني إذ تمثل مشكلة محددة للبحث اجتماعياً عن الظاهرة الدينية، وهي فكرة المتعالي، أو ما فوق الطبيعي. كيف تتعامل الدراسة الاجتماعية مع هذه الفكرة، أو الحقيقة غير المادية، أو غير العيانية، أو الملموسة؟ وهذا ما يفسّر الاتجاهات التي اعتبرت الدين وهماً جماعياً لتخفيف الألم، والهرب من العالم الواقعي. لكن مثل هذا الموقف لا يلغي دور الفكرة، ولا يعفي من التعامل معها ـ بغض النظر عن قبولها أو رفضها ـ وينطلق كثير من الدراسات الإجتماعية من أن للخطاب الديني جانباً باطنياً، أو داخلياً لا بد من تحليله، وفهمه بأدوات علمية ووضعية. وتحاول دراسات أخرى التكيف مع هذه الفكرة غير المادية وقبولها بطريقة أو بأخرى[1].

حاول بعض الباحثين ردَّ الحوادث إلى العناية الإلهية التي تسيطر

(1) الدكتور حيدر إبراهيم علي، **الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية**، جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1990، ص43.

على العالم، وتقود الوجود إلى غاية لا يعلمها إلا الله. واستمد بعضهم الآخر آراء ونظريات لتعليل الحوادث؛ من الأصل الميتافيزيقي.

فمن ذلك مثلاً الفكرة التي سادت عند تلاميذ «هيجيل»، مثل «مومسون» و«ميشليه»، وهي التي تقول بأن كل حادث تاريخي هو في الوقت نفسه حادث عقلي، يقع طبقاً لخطة منطقية عامة، وإن لكل حادث مبررات وجوده، وله دور خاص في تقدم المجتمع الإنساني. فالنظم مثلاً وُجدت لفائدة المجتمع، وتلبية حاجاته، وبذلك يعلَّل ظهورها ونموها وتطورها. ومع ذلك فلا يمكننا أن نخرج ممّا قيل بقاعدة ثابتة، إذ لا تدل حوادث التاريخ على أنها حدثت دائماً بطريقة عقلية منطقية، أو بطريقة تحقق أكبر نفع ممكن للإنسان. وفي بعض الأحوال يأتي التغيير بنتائج على عكس ما كان يُرتجى، ويؤمل منه، أو على الأقل يأتي بنتائج لم تكن متوقعة. كما إنه لا يُعرف في بعض الأحيان: فيم النفعُ؟ وفيم الضرر؟ على وجه التحديد.

ومن هذا المصدر الميتافيزيقي، وُجدت أيضاً النظرية الهيجيلية الخاصة بـ «الأفكار» أو «الصور» التي تتحقق في التاريخ بواسطة الشعوب المتابعة، والتي نشرها «ميشليه» في فرنسا، وعُرفت في ألمانيا بنظرية «الرسالة التاريخية» للأشخاص والشعوب. وكذلك اشتُقَّ من هذا المصدر الميتافيزيقي نظرية تقدم المجتمع المطرد. وصحيح أن المجتمع يعيش في تغير وتحوّل مستمر بصورة عامة. ولكنّ هذا التغيير لا يعني أنه يتجه دائماً نحو التقدم. ولا تدلّ دراسة التاريخ على حدوث تقدم عام واحد مستمر بالنسبة للبشرية كلها، ولكنّها تدل على وجود عدد من حركات التقدم الجزئية في نواح من حياة المجتمع، يعقبها أحياناً فترات اضمحلال وهبوط. ولا يمكننا أن نستخلص من هذه الدراسة أسباباً ثابتة تؤدي حتماً

إلى نتائج معينة. وبحسب «بريان تيرنر Turner» فقد سقط علم اجتماع الدين في موقع التنظير الأحادي؛ نتيجة لإهمال نقاشات الماركسية الجديدة حول الإيدلوجيا، أو مناقشات البنيويين الفرنسيين حول الذاتية والسلطة، ونقاش المدرسة النقدية للمعرفة؛ الدولة والشرعية.

وقد حاول بعض الباحثين في التاريخ اتباع طريقة العلماء الطبيعيين ونحوهم؛ لمعرفة أسباب الحوادث. فقاموا بمقارنة مجموعات من الحقائق لاكتشاف أي الحوادث يقع في الوقت نفسه، ويكون الارتباط بينها قوياً.

فيدرس الباحث مثلاً ناحية من تاريخ النظم أو العقائد، ويقارن بين أوجه تطورها في عدة مجتمعات، لكي يحدّد اتجاه تطورها العام؛ بقصد الوصول إلى معرفة السبب المشترك الذي يرجع إليه ذلك التطور. وعلى ذلك ظهرت أنواع من الدراسات التاريخية المقارنة، مثل دراسة فقه اللغة المقارن، والأساطير المقارنة، والقانون المقارن، والنظم المقارنة، والأدب المقارن... وحاول بعض الباحثين في أوروبا استخدام الإحصائيات في هذه الدراسة المقارنة زيادة في الدقّة.

ولكن هذه الطريقة لا تصل دائماً إلى معرفة كافة الأسباب الحقيقية للحوادث؛ لأنها قد تنطبق على حالات مفردة، أو تقوم على تشابه ظاهري، وبخاصة أن الحالات لا يمكن أن تتشابه تشابهاً مطلقاً. ولابد من وجود عناصر للتفاوت والاختلاف، في ما بينها. وكذلك لا يستطيع الباحث في أحوال كثيرة؛ أن يعرف كل الظروف التي وقعت خلالها الحالات التي هي موضع المقارنة؛ لانتشارها وامتدادها في الزمان والمكان، ما قد يحمله على التسرع في استخلاص النتائج التي يصعب التثبت من حقيقتها.

وقد تؤدي دراسة التاريخ إلى استخلاص بعض القوانين التجريبية، التي تدل على وقوع حوادث متتابعة، ولكنها لا تفسّر وقوعها دائماً التفسير المقنع الصحيح. ومن المعلوم أنه في حقائق التاريخ ـ بعكس حقائق العلوم الطبيعية وأضرابها ـ قد تتضافر أسباب عدة للوصول إلى نتيجة ما، كما إنّ ذات الأسباب قد لا تؤدّي إلى النتيجة نفسها في ظروف أخرى. وأحياناً ربما يؤدي سببٌ ما، إلى نتيجة معينة في بيئة معينة، ولكن السبب نفسه ربما يؤدي إلى نتيجة مختلفة أو عكسية في بيئة أخرى.

وفي أحوال كثيرة، يستطيع الباحث أن يعرف جزءاً من أسباب حوادث التاريخ الخاصة، فذلك من الأصول التاريخية التي يعتمد عليها، والتي يسجلها واضعو الكتب التاريخية على النحو الذي فهموه، مثل سبب النصر أو الهزيمة في معركة حربية.

ومن البديهي أنّ معرفة الأسباب في حوادث التاريخ تستلزم تتبع الفترة السابقة التي مهّدت لها؛ لمعرفة العوامل المباشرة وغير المباشرة، والتي أدّت إلى وقوعها. وسيعرف الباحث خلال دراسته الظروف التي وقعت في أثنائها تلك الحوادث، مثل الظروف السياسية، أو الاقتصادية، أو الدينية، أو الحربية، أو الشخصية، سيعرف شيئاً غير قليل من الأسباب التي تفسّر تلك الحوادث.

إذاً، الباحث مضطر أحياناً؛ لأن يضع بعض الفروض التي يتخيلها من ظواهر الحقائق، التي تعرض له، ويحاول أن يجد التعليل، أو التفسير الذي يناسب هذه الفروض واحداً فواحداً؛ حتى يصل إلى ما يقنعه. ولكن ينبغي ألا يخضع لفكرة واحدة؛ أو لنظرية محدّدة، ويحاول أن يعلّل على أساسها الحوادث التي يصل إليها؛ لأنه في هذه الحالة

يحمّل الحقائق أكثر مما تحتمل، كما يفعل بعض المتحمسين لفكرة سياسية، أو لنظرية اقتصادية، أو لمذهب ديني معين. حيث يكون ما يكتبه في هذه الحالة غير معبّر عن الحقيقة التاريخية في ذاتها، بل يكون معبّراً عن لون تفكيره، ونزعته وهواه.

وعلى أية حال، فليس من الممكن أو السهل دائماً معرفة أسباب الحقائق التاريخية بدرجة واحدة. فقد تُعرف أسباب بعض الحوادث بسهولة، لإمكان معرفة الظروف التي أحاطت بها، على حين لا يمكن، أو لا يسهل معرفة أسباب بعضها الآخر على وجه الدقّة؛ لغموض تلك الظروف، واختلاط الأصول والروايات بشأنها، على نحو يجعل الوصول إلى الحقيقة أمراً متعذّراً أو عسيراً، مهما اجتهد الباحث في البحث والتحرّي والاستقصاء.

وهل يعتقد واحد من علماء التاريخ أنّه من الممكن إجلاء الأسباب، التي أدّت إلى ظهور عصر عظيم؛ كعصر النهضة في وإيطاليا، الذي امتد أكثر من قرنين من الزمان، فيما بين نهاية العصور الوسطى وبداءة العصر الحديث؟

لا شك في أنّ المؤرخين من مختلف الأمم المتحضرة، قد درسوا هذا العصر، وتتبعوا كافّة العوامل والمؤثرات القريبة والبعيدة التي أدت إلى حركة النهضة، دون أيّ التفات لتعريف مفهوم النهضة نفسها. وقدموا إلينا محصولاً ضخماً يتناول مختلف أوجهها ومظاهرها، ولكن هل أمكننا معرفة كل شيء عنها؟ وهل يمكن أن ندرك أسرار البشرية والوجود كافة؟ كلا، إذ ستظل أشياء كثيرة منها غير قابلة للتفسير الكامل المقنع. وما على الباحثين سوى أن يدرسوا ويجتهدوا إلى أقصى ما يستطيعون أبداً.

ويلاحظ أنه من الممكن أحياناً أن نعرف الأسباب التي تؤدي إلى الحوادث العامة في التاريخ، بموازنة الحاضر بالماضي. ويمكن الاستعاضة في ذلك بما يلي:

1 ـ لمعرفة أسباب العادات أو النظم أو الآراء في مجتمع ما، ينبغي أن يُركّز الباحث بحثه في المراكز المحددة التي طُبِّقت فيها هذه الأمور، وذلك بدراسة المؤثرات والبيئات التي ظهرت فيها. وقد يجد الباحث أن الوحدة والتشابه قويان في ناحية منها، كما في الحالات الاقتصادية، مثل حياة العمال في المصانع. لكن التشابه قد يقل وتظهر فروق متنوعة، وقد تختلف العادة الواحدة من رجل إلى آخر في المجتمع الواحد، كما في النواحي العقلية، مثل المسائل التي تتعلق بحياة الشعراء ورجال الفن وآثارهم. فلابد من ملاحظة أوجه الاختلاف أو التفاوت؛ حتى لا يحكم الباحث على شاعر بحكمه على الشعراء المعاصرين له، وحتى لا يفسّر أعمال فنان بأعمال فنان آخر، إذا لم يكن هناك ما يبرر ذلك.

وفي السياق ذاته هناك عدد من الاجتماعيين يرون أن أي مفهوم لدراسة الدين؛ لا يعني بالضرورة خطأ التأكيدات والتعبيرات الدينية أو غموضها، ولكن يجب التفرقة بوضوح بين اللاهوت كجزء ودفاع عن الإيمان، وبين علم اجتماع المعرفة والعقيدة؛ منظوراً إليه كتحليل محايد لطبيعة توسطات ثقافية بين البناء الاجتماعي والوعي.

2 ـ ولكي يحدد الباحث الأسباب التي تؤدي إلى تطور ما، من الضروري أن يدرس البيئة التي حدث فيها ذلك التطور أو التغير،

فيلمّ بالظروف التي أحاطت بها، إذْ قد تحدث تغيرات في ظروف البيئة نفسها، كجفاف بعض المناطق المطيرة، أو تحوّل طريق التجارة من مكان إلى آخر، ما يترتب عليه فقر بعض البلاد وغنى بعضها الآخر. كذلك ينبغي على الباحث أن يدرس الإنسان، وهو الكائن المتطور. ونلاحظ نوعين من التغير الذي يصيب الإنسان: فإما أن يبقى الأشخاص أنفسهم، ولكنهم يغيرون من طرق تفكيرهم وعاداتهم وأعمالهم، اختياراً أو تقليداً أو قسراً وكرهاً، وإما أن يزول من الوجود الأشخاص الذين مارسوا عادات معينة، ويحلّ مكانهم أشخاص جُدد لم يمارسوا هذه العادات ذاتها، وقد يكونون أجانب جاؤوا عن طريق الهجرة أو الغزو والفتح، أو ربما يكونون أحفاد الأشخاص الذين زالوا من الوجود، ولكنهم تعلموا بطرق جديدة.

وتبقى ناحية جديرة بالنظر. فهل كل الرجال متشابهون؟ وهل يختلفون في الظروف التي عاشوا خلالها من ناحية التعليم أو الثروة، أو نوع الحكم الذي خضعوا له فحسب؟ وهل يتغير المجتمع ـ إلى أحسن أو إلى أسوأ؟ وهل تتأثر حوادث التاريخ بتغير هذه الظروف وحدها؟ أليس هناك أشخاص توجد بينهم فوارق وراثية، فيولدون ولهم اتجاهات وميول وملكات متفاوتة، تقوى وتنمو بحسب البيئة التي يعيشون فيها؟ فالفوارق الطبيعية بين أفراد البشر، وظروف الحياة التي تنمِّي هذه الفوارق، هي من عوامل التغير في المجتمع، وهي من أسباب حوادث التاريخ. ما يحتّم على الباحث مراعاة الأسباب الأنثروبولوجية والفسيولوجية والسيكولوجية، والتي تفسر حوادث التاريخ بناء على نوع الجنس، وصفاته الجسمانية والعقلية والنفسية.

وعلى ذلك، فإن للعامل الشخصي أثره الواضح في تعليل حوادث التاريخ. فأبطال التاريخ أو الرجال صانعوه، قد استطاعوا أن يؤثروا في مجراه؛ لتوافر الصفات التي جعلتهم قادرين على التأثير في مجرى الحوادث، بحسب التيار العام الذي هم إحدى نتائجه، سواء أكان ذلك بإدراك مشاكل البيئة التي عاشوا فيها، ونجاحهم في تحقيق حاجاتها، أم بإحساسهم بمشاكل بيئاتهم، وسعيهم إلى إصلاحها، دون أن ينجحوا في ذلك، أم بسعيهم على نحو أساس إلى تحقيق أهوائهم ومطامعهم الشخصية.

ولا بدّ من توافر الظروف الملائمة، والتي تُمكّن هؤلاء الرجال من العمل. وكل الأشخاص الذين كانت لهم عيون ترى، وآذان تسمع، وعقول تعي، وقلوب تخفق، استطاعوا أن يؤثروا بصورة أو بأخرى؛ في الظروف المناسبة في مجرى التاريخ[1].

في إطار ذلك كله تجدر الإشارة إلى ملاحظتين:

الأولى: أن المتدين قد يرى أن التحليل الاجتماعي التاريخي للعقيدة يغفل جوهر المعنى الديني، وبذلك فإنّ المطلوب هو التعامل مع العقيدة والممارسة كمعطيات تحتاج إلى شرح، وليس مجرد تجربة، وهذا يعني معالجة المعاني والحقائق كجوانب لا يمكن اختزالها في أي دراسة.

الثانية: إذا كان علم الاجتماع يعتمد على مرجع أولي لأفكار الفاعلين الاجتماعيين؛ أي على ذاتيتهم، فإن على علم الاجتماع الديني أن يبدأ من الإجابة عن سؤال: ما هي التكوينات الاجتماعية التي صارت

(1) الدكتور حسن عثمان، **منهج البحث التاريخي**، الطبعة الثامنة، دار المعارف، القاهرة.

فيها الذاتية إمتداداً لجوهر الفعل الديني التاريخي؟ وبكلمة؛ هل تتكون الذات الدينية من عوالم الحسد والخيال، أم إنها نتاج نظم معرفية تخضع لمساءلة العقل عن حقيقة الوجود الإنساني، وفلسفته؟ يعني ما تقدم أن ينصبَّ البحث الاجتماعي التاريخي ـ للمعرفة الدينية، وإيضاحها من منظور قرآني.

حيث السمة البارزة في طريقة الإضاءة القرآنية للتاريخ؛ تقوم على منهج علمي هادف، يحقق أغراض القرآن الكريم في الدعوة إلى الإيمان بالله سبحانه. ومن يقرأ القرآن بتدبر تنجلي له حقائق كثيرة، تتعلق بمنهج التفكير العلمي وسماته ـ ولا سيما في إطار التمييز بين العلم النافع وغير النافع ـ والتي ترد في القرآن والسنة النبوية الطاهرة تعبيراً عن تدخل الدين الإسلامي؛ لتوجيه المعرفة المطلوبة، نحو المجتمعية والفكرية.

وتتجلى عملية منهج القرآن في أول سورة نزل بها الوحي على الرسول محمد (ص)، بل في أول كلمة نطق بها الوحي «إقرأ» وكررها ثلاثاً، والرسول عليه السلام يقول: ما أنا بقارئ؛ لأنه كان أمياً لم يتعلم القراءة والكتابة:

﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[1].

فالقراءة والكتابة ركنان أساسان في ترسيخ العلم والمعرفة، بصريح النص القرآني أنه علم بالقلم (الكتابة)، علَّم الإنسان ما لم يعلم.

(1) سورة العلق: الآيات 1 ـ 5.

أليست الدعوة إلى القراءة والكتابة؟ تأكيداً على أهمية البحث والتدوين؟ ويتحقق التواصل بين الحاضر والماضي، بين التراث والمعاصرة، ومن خلال القراءة والكتابة. ولن يفهم الإسلام على حقيقته، من يجهل الحقائق التاريخية، وحقائق الكون الفيزيائية.

من هذا المنطلق كان المنهج العلمي في القرآن الكريم، هو السبيل لمعرفة الحقيقة.

على قاعدة أن التدبر والملاحظة الواعية هي أول أسس في المنهج العلمي، وهي من أهم الأسس، كما هي أول طرق المعرفة، وهي لا تخصّ العلماء فقط، إنها فطرة إلهية، فطر عليها الإنسان، فالحيوانات تلاحظ أيضاً، ولكن لا تتدبر ماحولها، ولا تعي ما وراء الظاهرة.

﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ﴾[1].

إنّ صيغة الأمر الإلهي (انظروا) وأداة الاستفهام (ماذا؟) يؤكّدان أن النظر إلى السماوات والأرض، لا يحقق أهدافه إذا لم يبحث الإنسان في محتوى السماوات والأرض، ويكتشف الحقائق. إنها نظرة فلكية إلى الكون، وهي النظرة التي اهتدى بها نبي الله إبراهيم الخليل، إلى فاطر السموات والأرض.

وفي الآية دعوة صريحة إلى الاهتمام بعلم الفلك، والجيولوجيا، وهما يبحثان في السماوات والأرض، ويكشفان لنا ماذا فيهما. وماذا عن الحياة؟

---

(1) سورة يونس: الآية 101.

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾[1].

إنها ملاحظة من درجة أخرى «سيروا» أي ابحثوا، وتجولوا، ونقبوا في الأرض، فانظروا كيف؟ وهنا لم ترد «ماذا» بل جاءت أداة الاستفهام «كيف» وهي للبحث عن آلية الظاهرة الكونية، وطريقة عملها وفي هذه الآية دعوة صريحة، للبحث عن أصل الحياة، وكيف نشأت. ولا يتحقق الهدف بالملاحظة العابرة للأحياء، كما يلاحظها عامة الناس. إن الاهتداء إلى أصل الحياة يتحقق بالملاحظة أولاً، وبالاختبار والتجربة ثانياً، وبدراسة آثار الحياة القديمة (المستحاثات) ثالثاً؛ ولذلك فإن لفظة «سيروا» تتضمن البحث المتواصل والتنقيب في مواقع مختلفة. وهذا ما يفعله علماء اليوم.

إن سرّ الحياة لم يكتشف بعد؛ ما عُرِف هو مظاهر الحياة المعروفة كالحركة والتغذية والتنفس والإطراح والتكاثر. ولكن كيف بدأت الحياة؟ تلك مسألة لم تحل بعد على الصعيد العلمي.

هناك دعوة تجد قبولاً وانتشاراً في الأوساط العلمية تطالب بحقيقة المفهوم المحوري في الإيدلوجيا السائدة، إيدلوجيا الحضارة الإسلامية، والمفهوم المحوري عندها هو الإيمان بالله الواحد الخالق. ويعتبر هذا الإتجاه أن التسليم بتلك الحقيقة مهم؛ لأنه يلعب الدور نفسه الذي لعبته الإيدلوجية الغربية المضادة، والتي وضعت الإنسان في مركز المجنمع والكون، بدلاً من الله تعالى وفق عقيدة التوحيد الإسلامية[2]. والسؤال: ما عو هدف عقيدة التوحيد؟

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 20.

(2) حيدر إبراهيم علي نقلاً عن عادل حسين، **«النظريات الاجتماعية الغربية قاصرة ومعادية»** ورقة قدمت إلى: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي: الندوة السنوية للمركز=

وما هدف القرآن الكريم من البحث في أصل الحياة؟

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾[1].

ثمّة مشكلات فلسفية وعلمية لم يتوصل الفلاسفة والعلماء إلى حلّها، بغياب الإيمان وهي ثلاثة أساسية:

أولاً: مشكلة الوجود: «الكون» ـ وهل هو أزلي أم مخلوق؟

ثانياً: مشكلة الحياة: كيف ظهرت؟ ولماذا؟

ثالثاً: مشكلة الإنسان: الوعي والإدراك النفسي.

للبحث في المشكلة الأولى، أمر القرآن الكريم بالنظر في السماوات والأرض، كما سبق، وللبحث في المشكلة الثانية، أمر القرآن الكريم بالسير في الأرض والبحث عن كيفية ظهور الحياة، كيف بدأ الخلق؟

وللبحث في المشكلة الثالثة، النفس الإنسانية وقواها التي تحقق الوعي والإدراك والفعاليات الذهنية المختلفة، لفت القرآن الكريم الأنظار إلى النفس، إلى الذات ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[2]، إنها من أبلغ الصيغ في المخاطبة، إن النفس البشرية، ذات الإنسان التي يتعايش معها وبها، لا يعرف من أسرارها شيئاً على الرغم من أنه يلاحظها ملاحظات عابرة. أفلا تبصرون؟ تعني انظروا وتبصروا لاحظوا وتأملوا، وهكذا نرى أن القرآن الكريم، يوجه الأنظار إلى أساسيات

= القومي للبحوث التي عقدت من 26 إلى 28 شباط 1983، في القاهرة بيروت، دار التنوير، 1984، ص269.

(1) سورة العنكبوت: الآية 20.

(2) سورة الذاريات: الآيتان 20 و21.

المواضيع الفلسفية والعلمية، التي يبحث عن سرها الفلاسفة والعلماء عبر التاريخ.

هل سيصل العلماء إلى معرفة الحق؟ إلى معرفة العلة الأولى لهذا الوجود؟

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1]. إنّ الربط بين الآفاق والنفس، سيكشف عن نظرة شمولية إلى الوجود، في طبيعته الجامدة وطبيعته الحية، وتلك سمة من سمات التفكير العلمي، شمولية النظرة واليقين، أساس من أسس التفكير العلمي.

ولذلك عدَّ كثير من المفكرين أنّ الربط بين الظواهر أساس من أسس التفكير العلمي. وهذا الربط نقرؤه في آيات الذكر الحكيم التي تشير إلى الظواهر الكونية.

﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2].

فالملاحظة الواعية تقوم على الربط بين الظواهر، ولا تقف عند اللحظة الآنية، فالمعرفة كما نعلم تراكمية، تنتقل إلى الأجيال بالمشافهة والكتابة، وما نعرفه اليوم عن الكون والحياة، جاء بتراكم المعرفة على مدى آلاف السنين. ولهذا كان تأكيد القرآن في أول سورة على القراءة

---

(1) سورة فصلت: الآية 53.

(2) سورة البقرة: الآية 164.

والكتابة، من أجل معرفة ما دوَّنه الأولون وتدوين المعرفة للآخرين «الأجيال المقبلة والتراكم المعرفي يحصل باتجاهين:

اتجاه رأسي (عمودي) وهو تطور المعرفة حول نفس الظاهرة عبر التاريخ، والتراث. واتجاه أفقي وهو تطور المعارف المختلفة المتعلقة بالظاهرة؛ أي الترابط بين الظواهر المختلفة والأسباب.

على أنّ كل الناس يشاهدون الظواهر الطبيعية، وحتى الدواب تشاهد تلك الظواهر، ولكن بالتفكير العلمي، والمحاكمة العقلية، يمكن معرفة الحقيقة. ولذلك كان الاستنباط العقلي أساساً من أسس المنهج العلمي.

وقد خاطب القرآن الكريم الذين يعقلون ومراده في ذلك استخدام العقل في التفكير ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1].

إنّها دعوة إلى النظر في السموات واستخدام العقل (التأمل الذهني) للوصول إلى الحقيقة، والإيمان بالخالق الذي أوجدها.

﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2]. إنها دعوة للنظر في سرّ الاختلاف بين أنواع النباتات، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالتعمق في العلوم الطبيعية (البيولوجيا)ن وبشكل خاص علم الوراثة.

---

(1) سورة النحل: الآية 12.

(2) سورة الرعد: الآية 4.

خاطب القرآن الكريم أولي الألباب، وهم الذين يتصفون بالحكمة ورجاحة العقل ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَآيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1]. كما خاطب الذين يتفكرون، والذين يعلمون، أي خاطب المفكرين والعلماء: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2].

﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ يُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[3].

إن مخاطبة العقلاء وأولي الألباب والمفكرين والعلماء من خلال عرض الآيات الكونية؛ تأكيد على علمية القرآن والإسلام، فلم يكتفِ بالعبادة والتشريع فقط، ولكن الهدف الأخير من لفت الأنظار إلى آلاء الله؛ هو الإيمان بالله والتقوى.

﴿أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا جَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِيَسْكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[4].

﴿إِنَّ فِي ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾[5].

في العلوم النظرية كالرياضيات والفيزياء؛ إذ لم يتمكن واضع

---

(1) سورة آل عمران: الآية 190.
(2) سورة النحل: الآيتان 10 و11.
(3) سورة يونس: الآية 5.
(4) سورة النمل: الآية 86.
(5) سورة يونس: الآية 6.

الفرضية من البرهان على صحتها، تصبح الفرضية مجرد تخمين واحتمال، لا يؤخذ به، وطُرق البرهان عديدة، فهو يعتمد على بديهيات ومسلّمات، لا يختلف عليها اثنان حيث يضع المبرهن مقدمات تقود إلى نتائج صحيحة، أو يبرهن بفرضية مختلفة، أو معاكسة، وقد يعتمد على شواهد مماثلة.

وفي القرآن الكريم نماذج من الآيات، اعتمدت على البرهان المنطقي؛ لإثبات حقيقة كونية، أو إقرار حقيقة علمية. لاحظوا فكرة «البعث» ـ قيامة الإنسان بعد الموت، إن مجرد طرحها بدون البرهان عليها، لا يخلق القناعة والإيمان، فالتجربة والمشاهدة المباشرة، لا تؤكّدان بعث الجسد البشري بعد الموت. ولا بدّ من لفت الأنظار بالملاحظة الواعية إلى حقائق ملموسة أولاً، والربط بين ظواهر متشابهة ثانياً، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[1].

ويستعرض القرآن الكريم مراحل تطور الجنين، بعد ابتداء الخلق من تراب، ومن يدرس مراحل تطور الجنين، يدرك أن كل مرحلة لها خصوصية، والانتقال من مرحلة إلى أخرى، يتمّ بسرّ لم يعرف تماماً،

---

(1) سورة الحج: الآيتان 5 و6.

وعلى سبيل المثال: ماهو السر الذي يدفع هذه الخلية أو تلك من المضغة؛ لتصبح من النسيج العظمي أو النسيج العصبي أو النسيج العضلي؟ إنّنا نكتشف الظواهر، كالمركبات الكيميائية والمجالات الكهربائية، ونظام دقيق في توزيع الخلايا، ولكن تبقى الغايات مجهولة، إذا لم نؤمن بوجود مخطط حكيم وراء ذلك. إن الآية السابقة تؤكّد أننا نُبعث الآن من التراب. وللتقريب، يمكن ملاحظة خروج النبات من الأرض الميتة، بعد نزول الماء.

وجاء في أسباب النزول أن أُبَي بن خلف جاء إلى رسول الله (ص) وفي يده عظم رميم، وهو يفته ويذروه في الهواء، وهو يقول: يا محمد أتزعَمَن أن الله يبعث هذا؟ قال: **(نعم يميتك الله، ثم يبعثك، ثم يحشرك إلى النار)** فنزلت الآيات:

﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[1].

كيف ستحيا العظام بعد أن أصبحت رميماً؟ إن المنطق البشري يستبعد ذلك، لكن هل فكّرنا بأصلنا قبل أن نخلق؟ ألم تكن مادة أجسامنا ومنها العظام، عناصر في التربة؟ إن القرآن الكريم يردّ على تخرصات ذلك الكافر ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ﴾ وقد يبدو هذا مناقضاً لبعض الظواهر، أو المسلمات، أو البديهيات. لكن القرآن يدفع هذه الشكوك بأمثلة واقعية. هل يشتعل النبات الأخضر؟ إن الملاحظات تثبت أن النبات الأخضر غير قابل للاشتعال، فإذا وجدنا نباتاً أخضر

(1) سورة يس: الآيات 77 ـ 79.

يعطي ناراً، فذلك مخالف للمألوف وخرق للعرف، ولذلك جاءت الآية (80) من سورة يس: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ وقيل (المراد بذلك شجر المرخ والعفار، ينبت بأرض الحجاز، فيأتي من أراد قدح نار، وليس معه زناد، فيأخذ منه عودين أخضرين، ويقدح أحدهما بالآخر، فتتولد النار بينهما كالزناد سواء). هذا ما جاء في تفسير ابن كثير.

ومشكلة الخلق لا تتعلق بالإنسان فقط: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾[1].

كيف يحدث ذلك؟ الأسباب مترابطة، ولكن في التسلسل الأخير نصل إلى ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[2].

هكذا نرى أنّ البرهان الإلهي بعيد عن التعقيد ليفهمه كل الناس، ولذلك كانت صيغة المخاطبة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ﴾.

كذلك تحصل معرفة الإنسان للحقائق بثلاثة طرق أساسية وهي:

أولاً: الملاحظة المباشرة بالحواس، أو بالتجربة التي يمر بها الشخص في حياته.

ثانياً: الخبر الصادق؛ بالمشافهة أو الكتابة فنحن لم نشاهد المجرات البعيدة، ولكن نقل خبر وجودها علماء الفلك الثقاة، باعتمادهم على المراصد الفلكية وأقمارها.

---

(1) سورة يس: الآية 81.

(2) سورة يس: الآيتان 82 و83.

ثالثاً: الحدس والإلهام، وهما طريقان للمعرفة، دون أن يدرك الإنسان كيف حصلت له المعرفة، وبدون استخدام الوسائل والحواس المعروفة.

ويؤكّد القرآن الكريم على دَور الوحي والإلهام في توجيه سلوك الإنسان؛ على الرغم من اختلاف المعاني والمضامين. فالوحي للنحل غير الوحي للإنسان أو الرسول. ولكنها حقيقة يقرّها العلم الحديث.

والتخاطر «الاتصال عن بعد دون واسطة» (التلباثي)، ومظاهر الحاسة السادسة، تؤكد أن سراً خفياً يلهم الإنسان.

كيف اقتنعت أم موسى (ع) أن تلقي بابنها الرضيع في اليم، دون أن يغرق؟ خافت أن يقتله فرعون، ولكن لم تخف من موته غرقاً!!؟

﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[1].

إنه إلهام ربّاني، وكان ما كان من قصة موسى (ع)، وأرضعته أمّه، وقرّت عينها .

إنّ دعوات الرسل كافة، جاءت بعد الوحي، لم تكن ابتداعاً أو تعلماً من آخرين: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّۦنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾[2].

---

(1) سورة القصص: الآية 7.

(2) سورة النساء: الآية 163.

ومن معاني الإلهام وجود الاستعداد المسبق، للقيام بالعمل أو السلوك أو التعلم ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[1].

وهذا ما يثبته علم النفس من أن في ذات الإنسان القدرة على الاختيار، أو عدم الاختيار في غياب القسر والإكراه.

ثمة ملاحظة هامة، لا بد من إيرادها في مجال هذا البحث وهي: في الظواهر الطبيعية كظواهر الكون والحياة؛ يمكن اتباع خطوات المنهج العلمي بالتسلسل لاكتشاف أسبابها، وحقيقتها، وغاياتها. أما الظواهر الاجتماعية فلها بعد تاريخي، ولذلك لا يمكن فهم حقيقتها إلا بالرجوع إلى تجارب الأمم السابقة، ودراسة التراث المادي والفكري للأمة المعاصرة.

وبحسب الدكتور حيدر إبراهيم علي عن حاضر دراسة الدين وأفقها الاجتماعي يقول: لقد ظهر تياران في أواخر القرن الماضي؛ أحدهما يبحث عن تفسير إيجابي للدين، ويشترك فيه باحثون من غير الإجتماعيين ـ بالمعنى الحصري ـ ويتضمن ذلك الكتابة عن دوْر الدين في التغير الاجتماعي، أو التنمية، أو الضبط الاجتماعي. ويمكن إدراج كتابات التراث، والمعاصرة ضمن هذا التيار. وتسعى هذه الفئة إلى إيجاد أسس مشتركة بين الواقع المتغير والنصوص، أو التوفيق بين رؤية العقيدة وواقع تجربتها في الاجتماع الانساني، واهتم التيار الثاني بما يسمى الصحوة الإسلامية، أو الأحياء الديني، أو الحركات الدينية، أو الجماعات الإسلامية المتطرفة. وتتسم مثل هذه الدراسات بطابع سياسي وإعلامي

---

(1) سورة الشمس: الآيتان 7 و8.

يلاحق الأحداث الآنية. فهي في الواقع تنقب عن الدور السياسي تقدماً أو تراجعاً للدين. واللافت أن كلا التيارين يفتقدان إلى النظرية الاجتماعية في تفسير الوعي الديني وحركاته الدينية. وقد نجد خارج التيارين السابقين كتابات حاولت أن تتخذ شكلاً نقدياً في التعامل مع الظاهرة الدينية، ولكن أغلبها كانت معارك نقدية، لا تهتم كثيراً بالأصول الاجتماعية للظاهرة.

ودراسة الظاهرة الاجتماعية بالعودة إلى أصولها التراثية؛ جانب أساس وهام من المنهج التاريخي الذي يعتمده علماء الاجتماع. كما نجد في القرآن الكريم أساسيات المنهج التاريخي لدراسة الظاهرة الاجتماعية، والقصص التي أوردها عن الأقوام السابقة، والإشارة إلى آثارهم، مع تحديد الهدف من إيراد القصص. كل ذلك يشكل منهجاً في فهم البنيان السليم للمجتمع البشري، ودوام سعادته، وهلاكه المحقق بالترف المادي والفسق (الخروج عن جادة الصواب) والابتعاد عن الصراط المستقيم؛ لتحدث نتيجة لذلك الصراعات والجائحات، وتنتهي بالمجتمع إلى تدمير أركانه، وقد يأتي جيل جديد لا يكون كالأول، وقد لا تقوم للمجتمع قائمة حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

خلاصة ما تقدم، أن القرآن الكريم رسم بالمنهج العلمي معالم الطريق لمعرفة الحقائق، ومعرفة الحقائق تقود إلى الحياة الأفضل والأقوم. وصدق الله القائل: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[1].

غير أن الوعي التطبيقي للقرآن لا يزال في خطواته الأولى، ولا سيما

(1) سورة الإسراء: الآية 9.

في مجال وعيه لقوانين الإجتماع والتطور في القضايا التالية:

أولاً: نزعة هذا الوعي إلى التعالي عن كل المجتمعات البشرية الأخرى إلى درجة أن يذهب بعضهم؛ إلى أن المجتمع الإسلامي لا يخضع لما تخضع له سائر المجتمعات من قوانين التطور، بحيث لا تصدق عليه القوانين الاجتماعية التي تصدق على المجتمعات الأخرى.

ثانياً: قصور هذا الوعي عن فض الإشكالية بين العلم والدين في مجال علم الاجتماع، وتحميل الفقيه مهمة هذا العلم، واحتكاره من دون الأخذ بعين الاعتبار أهمية وعي التكامل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الفقهية.

ثالثاً: ندرة الأعمال الفكرية المتصلة بجدل العلاقة بين الوحي والعقل، ولا سيما مع انتشار بعض المقولات التي تحرم العلم نفسه من أداة مهمة هي العقل؛ بذريعة أن العقل الإنساني ـ رغم كل مكانته وإمكاناته في حياة البشر ـ يظل محدوداً ـ جزئياً ـ يعتمد الاستقراء، وتراكمات المعرفة والخبرة؛ لإدراك مسيرته وسبل أدائه. وقد جاء الوحي على أيدي المعصومين من الأنبياء والرسل ليمد العقل بالمدركات الكلية في علاقات الكون، وموضع الإنسان فيها، ومهمة وجوده تجاهها، وقواعد علاقاته الإنسانية والاجتماعية الأساسية اللازمة لترشيد سعيه، وتحقيق غاية وجوده[1].

(1) إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1986، ص17.

القرآن وعقد الإخاء الإنساني

يرتفع الإسلام بالروابط الإنسانية إلى منزلة الأخوة المأخوذة من وحدة النسب، ووحدة الدين، فيكتسب الإخاء حقوقاً يستوثقها الأخ على أخيه، من مكنونات الإنسانية، وعهود الدين. والمسلم القرآني مسؤول عن صيانة ـ الإخاء ـ صيانةً لتعاليم القرآن وسنّة الرسول (ص).

وفي أصول الكافي، بإسناده عن علي بن عقبة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المؤمن أخو المؤمن عينه ودليله، لا يخونه ولا يظلمه ولا يغشّه ولا يعده عدة، فيخلفه»[1].

وتكاد أخوة الإيمان أن تكون اصطفاء من الله سبحانه لعباده المؤمنين: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[2] ولم تنفصم عروة هذا الإخاء، إلا عند فتنة من إشاعة كاذبة،

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، دار الكتب الإسلامية، طهران، الجزء الثاني.

(2) سورة الحجرات: الآية 10.

أو فتنة من بغي ظالم، أو فتنة من خصومات الوعي التطبيقي للدين. وقد نهى القرآن الكريم مجتمع الإيمان عن الاندفاع نحو أيّة فتنة تفكك بنيان وحدته، أو تخطف روح العدل والرحمة والتقوى من بنيان وجوده.

والمبدأ العام الذي تعمل عليه هداية القرآن، هو ألا ينتهي الاختلاف بين الناس إلى اختلاف على الدين، وفي الدين. ولعل ذلك ما أكسب سورة الحجرات أهميتها التي انتظمت عليها قواعد الإخاء، والوحدة، والمساواة؛ بحيث يتّقي المسلم مزالق العبث بشيء من مقاصد التربية القرآنية؛ على أدب علاقة الأمة بقيادتها، وأدب علاقاتها المترابطة في ما بينها على ميزان العدالة، والإصلاح. ولْنلحظ جيداً آية ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1].

«صحيح أنّ كلمة اقتتلوا مشتقة من مادة القتال ومعناه: الحرب، إلا إنّها تشمل أي نوع من أنواع النزاع، كما تشهد بذلك القرائن، وإن لم يصل إلى مرحلة القتال، والمواجهة العسكرية. ويؤيد هذا المعنى أيضاً بعض ما نُقل في شأن نزول الآية»[2].

إنّ ظلم المؤمن للمؤمن أشدّ إيلاماً من أيّ ظلم؛ لأنّه يتعدى ظلم الجسد إلى ظلم الروح. في ما يظهر من حديث الإمام جعفر بن محمد بن الصادق (ع): «المؤمن أخو المؤمن كالجسد الواحد، إذا اشتكى شيئاً

---

(1) سورة الحجرات: الآية 9.

(2) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، **الأمثل في تفسير القرآن**، الطبعة الأولى، مؤسسة البعثة، بيروت، 1413هـ ـ 1992م. المجلد 16.

منه، وجد ألم ذلك في سائر جسده وأرواحهما من روح واحدة»[1].
وفي الحديث النبوي الشريف: «للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها إلا بالأداء أو العفو.. (منها) أن ينصره ظالماً ومظلوماً؛ فأما نصرته ظالماً فيردّه عن ظلمه، وأما نصرته مظلوماً فيعينه على أخذ حقّه، ولا يسلمه ولا يخذله. ويحب له من الخير ما يحب لنفسه، ويكره له من الشرّ ما يكره لنفسه»[2].

وقد اختلف المفسرون على تفسير آية القتال بين المؤمنين، فذهب بعضهم[3] إلى أن حكم هؤلاء البغاة منفصل عن حكم الطائفة التي تبغي على إمام زمانها؛ لأن لهذه الطائفة أحكاماً أشدّ وأصعب، واردة في كتاب الجهاد من الفقه الإسلامي، واستخلص آخرون من الآية نفسها أن الأصل في نظام الأمة المسلمة؛ أن يكون للمسلمين في أنحاء الأرض إمامة واحدة، وأنه إذا بويع إمام، وجب قتل الثاني، واعتباره ومن معه فئة باغية، يقاتلها المؤمنون مع الإمام.

«وعلى هذا الأصل قام الإمام علي (رض) بقتال البغاة في وقعة الجمل، وفي واقعة صفين، وقام معه بقتالهم أجلاء الصحابة. وقد تخلف بعضهم عن المعركة؛ إما لأنهم لم يتبيّنوا وجه الحقّ في الموقف في حينه، فاعتبروها فتنة. وإما لأنهم ـ كما يقول الجصاص ـ «ربما رأوا الإمام مكتفياً بمن معه، مستغنياً عنهم بأصحابه، فاستجازوا القعود عنه لذلك. والاحتمال الأول أرجح، تدل عليه بعض أقوالهم المروية، كما

(1) الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، باب (أخوة المؤمنين بعضهم لبعض).
(2) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**. مرجع سابق، الجزء 74.
(3) راجع: **كنز العرفان في فقه القرآن**، كتاب الجهاد، باب (أنواع آخر من الجهاد)، الجزء الأول.

يدل عليه ما روي عن ابن عمر (رض) في ندمه في ما بعد، على أنه لم يقاتل مع الإمام»[1].

غير أن ما ورد في شأن نزول الآية في الخلاف بين قبيلتي الأوس والخزرج ـ كما في مجمع البيان ـ أو في الخلاف بين نفرين من الأنصار، تغالب أحدهما على أخيه بأخذ حقّه منه بالقوة؛ لأن قبيلته أكثر فامتد النزاع إلى قبيلتين من الأنصار ـ كما في تفسير القرطبي ـ تفيد واجب الإصلاح بين المتنازعين، فإن بغت إحداهما على الأخرى قُوتلت، فإن تحقيق مطلب العدالة الاجتماعية أن يُردع الظالم عن ظلمه، وإن كان ثمنه مقاتلة الظالم، إلا أن ثمن العدالة أغلى من دم المسلمين؛ على حدّ تعبير صاحب الأمثل في تفسيره.

«قال القاضي أبو بكر بن العزيّ: هذه الآية أصل في قتال المسلمين، والعمدة في حرب المتأولين، وعليها عوّل الصحابة، وإليها لجأ الأعيان من أهل الملّة، وإيّاها عنى النبي (ص)، بقوله: «تقتلك يا عمار، الفئة الباغية». وقوله (ص) في شأن الخوارج أنهم يخرجون على خير فرقة أو على حين فرقة. والرواية الأولى أصح؛ لقوله (ص) تقتلهم أولى الطائفتين إلى الحقّ، وكان الذي قتلهم علي بن أبي طالب، ومن كان معه. فتقرر عند علماء المسلمين، وثبت بدليل الدين أن علياً ـ رضي الله عنه ـ كان إماماً، وأنّ كل من خرج عليه باغٍ، وأن قتال الباغي واجب، حتى يفيء إلى الحق، وينقاد إلى الصلح.

لأن عثمان (رض) قُتل، والصحابة براء من دمه؛ لأنه منع من قتال

---

(1) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، الطبعة السابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1391هـ ـ 1971م. الجزء 23.

من ثار عليه، وقال: «لا أكون أول من خلف رسول الله (ص) في أمته بالقتل، فصبر على البلاء واستسلم للمحنة، وفدى بنفسه الأمة.

ثم لم يكنْ ترك الناس سدى، فعُرضت على باقي الصحابة الذين ذكرهم عمر ـ رض ـ في الشورى، وتدافعوها، وكان علي (كرم الله وجهه) أحقّ بها وأهلها. فقبلها حوطة[1] على الأمة أن تسفك دماؤها بالتهارج والباطل، أو ينحرف أمرها إلى ما لا يتحصل، فربما تغيّر الدين، وانقضَّ عمود الإسلام.

فلما بويع له، طلب أهل الشام في شرط البيعة التمكن من قَتلة عثمان ـ رض ـ، وأخذ القَوَدِ منهم، فقال لهم علي (رض): «ادخلوا في البيعة واطلبوا الحقّ، تصلوا إليه. فقالوا: لا تستحق بيعة وقتَلة عثمان معك، تراهم صباحاً ومساءً، فكان علي في ذلك أسدّ رأياً، وأصوب قيلا؛ لأن علياً لو تعاطى القود منهم، لتعصبت لهم قبائل وصارت حرباً ثالثة، فانتظر بهم أن يستوثق الأمر، وتنعقد البيعة، ويقع الطلب من الأولياء في مجلس الحكم، فيجري القضاء بالحق. ولا خلاف بين الأمة، أنه يجوز للإمام تأخير القصاص، إذا أدّى إلى إثارة الفتنة أو تشتيت الكلمة»[2].

ويرى الفخر الرازي في تفسيره، بأن قوله تعالى في الآية «وإن»، إشارة إلى ندرة وقوع القتال بين طوائف المسلمين. فإن قيل فنحن نرى

---

(1) الحوطة والحيطة: الاحتياط.

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مراجعة الدكتور محمد إبراهيم الحفناوي؛ والدكتور محمد حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، 1424هـ 2002م. المجلد الثامن، الجزء الخامس عشر.

أنهم أكثر الاقتتال بين طوائفهم، نقول قوله تعالى «وإن»، إشارة إلى أنه ينبغي أن لا يقع إلا نادراً، غاية ما في الباب أن الأمر على خلاف ما ينبغي.

ويربط الفخر الرازي بين فتنة الإشاعة الكاذبة وفتنة البغي والظلم، بقوله: «لما حذّر الله المؤمنين من النبأ الصادر من الفاسق، أشار إلى ما يلزم منه استدراكاً لما يفوت، فقال فإن اتفق أنكم تبنون على قول من يوقع بينكم، وآلَ الأمر إلى اقتتال طائفتين من المؤمنين، فأزيلوا ما أثبته ذلك الفاسق، وأصلحوا بينهما: ﴿فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي﴾[1]؛ أي الظالم يجب عليكم دفعه عن المظلوم. ثم إن الظالم، إن كان هو الرعية، فالواجب على الأمير دفعهم، وإن كان هو الأمير، فالواجب على المسلمين منعه، بالنصيحة فما فوقها. وشرطه أن لا يثير فتنة مثل التي في اقتتال الطائفتين أو أشدّ منها»[2] .

وما من شك في أنّ إقرار المبدأ العام للعدالة والصلح؛ ينطوي في مضمونه على أن الخصومة بين المؤمنين هي خصومة طارئة، لا يجدر بها أن تتحول إلى عداوة دائمة؛ لأن العدو في بيان النهج القرآني هو الشيطان: ﴿إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ﴾[3]. ولذلك تلي الآية بتذكيرهم بميثاق الأخوة ـ لأن أساس الإيمان أن تقوم روابطه على الإخاء، ولا أساس لإيمان يقوم على التسافه والعداء. وبذلك قال بعض

(1) سورة الحجرات: الآية 9.

(2) الفخر الرازي: **التفسير الكبير**، إشراف مكتب الدراسات والتوثيق في دار الفكر، دار الفكر للنشر، بيروت، 1425هـ ـ 2005م. المجلد العاشر، الأجزاء (28 ـ 29).

(3) سورة فاطر: الآية 6.

أهل اللغة: الإخوة جمع الأخ من النسب، الإخوان، جمع الأخ من الصداقة. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[1]. تأكيداً للأمر وإشارة إلى أنّ ما بينهم، ما بين الإخوة من النسب والإسلام؛ كالأب، فقال قائلهم أبي الإسلام. لا أب لي سواه، إذا افتخروا بقيس أو تميم.

وعندي أن المسلم يخسر نسبه عند قتال أخيه المسلم، كما يخسر المؤمن خصائص إيمانه عند وقوعه في أي فتنة من فتن التشاجر بالقتال؛ لإرشاد الحديث النبوي في صفة المسلم والمؤمن بأن: «المسلم من سلم الناس من يده ولسانه»، «والمؤمن من يأمن جاره بوائقه». هذا ما أعدّه النبي (ص) لرفع الغطاء الديني عن كل وجه، يعلن الحق ويستتر بالباطل.

والمتوسع في دراسته لآية القتال بين المؤمنين يدرك أهمية الاحتكام إلى مرجعية الكتاب، والسنّة؛ لتنقطع نوازع الشرّ، وتبطل نزعات العدوان والبغضاء بين أسرة الإيمان الواحدة، حتى ولو اضطر الأمر إلى التضحية بالحقوق الخاصة؛ لصالح القيم العليا لسلامة وحدة الدين، ووحدة الأمة.

ومن روائع أمثلة التاريخ موقف الإمام الحسن بن علي (ع) من فتن البغي والظلم: «فقد رأى الحسن (ع) أن يترك معاوية لجهالاته، ويمتحنه بما يصبو إليه من الملك؛ لكنه أخذ عليه في عقد الصلح أن لا يعدو الكتاب والسنّة في شيء من سيرته، وسيرة أعوانه ومقوية سلطانه». إلى غير ذلك من الشروط التي كان الحسن عالماً بأن معاوية لا يفي له بشيء منها، وأنه سيقوم بنقائضها. «وقد أخذ الإمام هذه الخطة من صلح

(1) سورة الحجرات: الآية 10.

الحديبية، في ما أُثِر من سياسة جده (ص)، وله فيه أسوة حسنة، إذ أنكر عليه بعض الخاصة من أصحابه، كما أنكر على الحسن صلح ساباط، بعض الخاصة من أوليائه، فلم يهن بذلك عزمه ولا ضاق به ذرعه. وقد ترك في هذه الخطة نموذجاً، صاغ به الأئمة من أهل البيت (ع) سياستهم الحكيمة في توجيهها الهادئ الرصين، كلما اعصوصب الشرّ. فهي جزء من سياستهم الهاشمية، الدائرة على نصرة الحقّ، لا على الانتصار للذات في ما تأخذ أو تدع»[1]. وهي من قبل ومن بعد جزء من منهج القرآن الكريم في دعوته للسلام مع غير المسلم: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾[2].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾[3].

﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[4].

﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾[5].

فإذا كان خيار السلام والصلح في علاقة الأمة بذاتها مشروطاً بتحقيق مصالحها؛ في تطبيق العدالة المفتوحة على أخلاق العفو والصفح والإيثار، فإن خيار السلام في علاقة الأمة مع أعدائها يجب أن يستيقظ على موجبات العدالة المفتوحة على أخلاق الحذر من العدو؛ في زمن بات فيه السلام شعاراً، يخفي وراءه مكر الخديعة وكيد الغدر.

---

(1) راجع: الشيخ راضي آل ياسين، **صلح الحسن للإمام**، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1412 هـ 1992م. تصدير الإمام شرف الدين.

(2) سورة النساء: الآية 90.

(3) سورة البقرة: الآية 208.

(4) سورة الأنفال: الآية 61.

(5) سورة المائدة: الآية 39.

ونستخلص من سورة الحجرات منهاجاً اجتماعياً وسياسياً وأخلاقياً، يحمل جانباً من القيم التي تحمي المجتمع المؤمن، وغير المؤمن؛ من شرور الفتنة والبغي والقتال. والقرآن خليق بهذه التربية، أن يشيع في كل مجتمع إنساني سلام الوفاء للكرامة الإنسانية الذي يريح الناس كل الناس، من آثام العنصرية، وغلواء البغضاء، وريب الظنون. ولنا أن نقرأ من تلك الآيات إلحاح القرآن فيها على نقاء العقل، والقلب، والنفس، والضمير؛ لكي تعصم الإنسانية من السقوط. وبوصلة الطهر إلى البر والخير، وخالصة التقوى أن نبحث بين دار الكفر ودار الإسلام عن دار التقوى، والأخلاق؛ على هدف التأسيس القرآني لجغرافيا القيم والعدالة وصدق الإيمان بالعمل الصالح:

﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾.

«وما من شك في أن القلب إذا غطاه حب الذات، والتعصب القومي الجاهلي، فلن يكون فيه مكان لنور الإيمان، ولا موضع للاختلاء مع الله ذي الجلال تعالى... إن ذلك الإنسان الذي تظهر في قلبه تجليات نور الإيمان والمعرفة، هو ذلك الإنسان الذي يلتزم بالقواعد الدينية، وتكون ذمته مرهونة لدى القوانين العقلية، ويتحرك بأمر من العقل والشرع»[1]

(1) الإمام روح الله الخميني، **الأربعون حديثاً**، تعريب السيد محمد الغروي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1996، ص 174 و175.

كما ورد في الحديث الشريف عن الإمام أمير المؤمنين (ع): «**إن الله سبحانه يعذب طوائف ستّة بأمور ستّة: أهل البوادي بالعصبية، وأهل القرى بالكبر، والأمراء بالظلم، والفقهاء بالحسد، والتجار بالخيانة، وأهل الرساتيق بالجهل**».

وعلى الرغم من معالجة القرآن الكريم لإشكالات العداوة والنزاع بين المؤمنين فقد حرص كأشد ما يكون الحرص على تأكيد نواظم الأمن الاجتماعي بعقد الاخاء بمفهوم إنساني يربط الناس كل الناس بوحدة النشأة الأولى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾[1] وعلى أواصر وحدة النشأة والإخاء الانساني ستظهر وحدة ـ المساواة ـ بين البشر وثيقة الصلة بوحدة المصير.. ومن هنا جاءت مضامين الآيات الأخلاقية في القرآن الكريم إرشاداً إلى تحصين واقع هذه الأخوة من كل سلوك ناشز يفسد العلاقات الاجتماعية ويصرفها عن جوهر الغاية من ميثاق الله وعهده وإذا كان الأصل في ـ الاخاء ـ والأخوة ـ بمصطلحها اللغوي هو المشاركة في وحدة الانتماء لعرق أو دين أو قبيلة فإنَّ وشائح الاخاء الإنساني ستظل مهمومة بأقدس وعي لتحقيق معنى هذه المشاركة في ملازمة التوحيد والأخلاق.

(1) سورة النساء: الآية 1.

الفصل الخامس

في اجتماعيات التديّن وتحدياته

- التدين المسيحي ـ الإسلامي وأضغاث الهوية
- التنمية من منظور قرآنيّ
- القرآن وفكرة التقدّم الاجتماعيّ
- في القرآن والمسألة العلميّة

التدين
المسيحي ـ الإسلامي وأضغاث الهوية

ابتداءً من رضا الله الذي يقيمه الدين مقياساً عاماً في الحياة، كيما تجري السفينة البشرية نحو ساحل هويتها المشروطة بإنجاز قيم الحق والخير والجمال بوصفها تذكرة السفر التي تمنح الإنسان حق الدخول في عالم أبهى وأجمل، وهو عالم السلام؛ سلام الإنسان مع ربه وسلام الإنسان مع نفسه، وسلام الإنسان مع الإنسان، حيث وجوه المحبة مرايا لوجوه الرحمة تلك هي الجنة الخالدة التي تنهي حاجة الإنسان للأسوار والجدارن.

وإذن نحن في فضاء التصور الديني للهوية نبحث عن الذات الإنسانية في معناها؛ أي عن التفسير المعنوي لوجود الإنسان لتأسيس هوية المجتمع على مرتكز هوية الفرد.

فماذا لو كان الفرد في جوهره مركباً من عراك الغائية وحوارها؟ وماذا لو كان المجتمع في واقعه مركباً عن عراك التعدديات بهدف تأكيد الذات؟!

يبدو لي أنّ مكمن الخطورة في الاختلاف على الخصوصية أنّ

المجتمع العربي قام بتأكيد ذاته على قاعدة موروثاته التاريخية والدينية، قبل أن يبحث عن معناها.

توضيحاً لهذه المفارقة يجب إعادة النظر في مصطلح العلم والفلسفة والدين؛ حيث تمّت صياغة التصور الأولي في الماضي على أساس أنّ تصور العلم يأتي في سياق الإجابة عما هو الإنسان الجسد؟.. وأن تصور الفلسفة يأتي في سياق الإجابة عن سؤال لماذا خُلق؟ وكيف الآن؟ أي إنّ الفلسفة تتجاوز الواقع المادي لتبحث عن الأسباب والغايات. وهنا ندخل مرحلة وعي الإنسان لذاته الذي قد يكون فلسفياً أو دينياً أي موضوعاً للأدلجة والاعتقاد، فإذا انفصل العلم عن الوعي يظل الإدراك إدراكاً لا منتمياً، وإذا انفصل الوعي عن العلم تورّطت الشخصية الإنسانية في الانتماء بين العلم والفلسفة والدين ستقذف بالإنسان إلى المجهول.

ولا يخفي أنّ انعكاسات التصور العلمي والفلسفي والديني لم يتخطَّ بعدُ مهمة الكشف عن واقع الإنسان، ليواجه مسؤولية البحث عن تصور مشترك بديل لتصحيح الواقع أو تغييره.

من وجهة نظري، يجب إحياء تلك الفريضة الغائبة والمعطَّلة عند المسلمين والمسيحيين؛ أعني فريضة النقد الذاتي، ذلك أن الدين في رافده الإسلامي ـ المسيحي يطوِّقنا بمسؤوليتين: إحداهما، مسؤولية الانتماء، وبما أنّ النقد ينطوي على اقتراح في ما يجب أن يكون، وفي ما يجب أن لا يكون، سيبدأ قلق المعرفة وسجال الوعي والوعي المخالف داخل حلبة الصراع الداخلية بين العقل والقلب والنفس. وقد خُيِّل للتصور الديني أنه قادر بمفرده على ضبط إيقاع هذا الجدل دون أن

يلتفت إلى أن تضييق مفهوم الاجتهاد في الشريعة الدينية على قراءة نصوصها واستمرار الدوران في داخلها على حساب تغييب الواقع والإنسان أسس لتعطيل حركة الاجتهاد والهوية نفسها في اللحظة التي قررت فيها المؤسسة الدينية وليس الدين أن تكون بديلاً عن العلم أو معادية له من مرحلة لاحقة.

فلم يكتشف الراسخون في العلم والراسخون في الدين، والراسخون في السياسة مسارب القنوات التي توّحد العلم والدين والسياسة في قمر أو نهر أو هوية، فلم يعد من الجائز افتراض أنّ مشكلة النزاع بين الإنسان والطبيعة هي من شأن العلم، ومشكلة النزاع بين الإنسان وسائر الناس من شأن السياسة، ومشكلة النزاع بين الإنسان ونفسه من شان الدين؛ لأن تلك المشكلات لن تُحل إلا بوعي معرفي يشترك في بلورته وإنتاجه كلٌّ من الدين والسياسة والعلم مجتمعين بحثاً عن سؤال معنى الحياة تحت شعار الإخاء الإنساني الذي يجب أن نختاره لعلم الهوية الإنسانية.

وأمام الحاجيات الملِحَّة لمجتمعات عربية مزعزعة الاستقرار إلى حد كبير، كان لا بد من طرح سؤال الهوية من خلال تصور ديني ـ ديني لم يتشوَّهْ بنزعة التضليل الديني باسم الدين. فهل يملك التصور الديني جواباً عن مشكلة الإنسان ضمن التصورات والمواقف المحسوسة التي يفرضها الفكر العلمي الحديث؟!

ونحن إذ نطرح المشكلة بهذا الشكل، فإنها تجبرنا على تطبيق جذري على الموقع المهيمن للفكر الغربي الذي يبدو أنه سيقود مصير الإنسان لفترة طويلة بسبب تفوقه العلمي والتكنولوجي. فإذا كان الإنسان

يمثل التناقض المجسّد للفردي والمقدّس للشكل والمادة واللامحدود والمحدود للحرية والقدر، فلا يمكن مقاربة مفهوم هذا الإنسان، إلا إذا استعنا بعلوم متعددة في ذات الوقت؛ أي بعلم التاريخ الاجتماعي والقانوني بالدرجة الأولى، وذلك لأنّ النظام الاجتماعي والقانون هما اللذان يصنعان الإنسان ما هو عليه وليس أي شيء آخر، ثم يجيء بعدئذ علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأنتربولوجيا في ما يخص حالة الأديان الكبرى علم الثيولوجيا اللاهوت المسيحي والإلهيات الإسلامية.

إنّ نموذج تشكيل الإنسان في التصور الديني وقدرة هذا النموذج على اختراق كل الحدود الثقافية، ثم انبثاقه المتكرر الذي لا يقاوم في كل المنعطفات التاريخية التي تتميز بالغليان الاجتماعي ثم توسّعه الحالي في مواجهة تحدي الحضارة المعدنية كل ذلك يمكن البحث عن تفسيره بمنظار العلم والدين..! ألم يكن الضغط الديمغرافي وإدخال الاقتصاد الصناعي إلى المجتمع العربي ثم ظهور الأنظمة المستبدة المنفصلة عن المجتمع المدني، ثم التبعية المتزايدة تجاه التكنولوجيا الحديثة، ثم التأخر الثقافي ثم القطيعة المأساوية بين الإسلام والمسيحية ألم يكن ذلك كله متضافراً لتغيير شروط انبثاق الهوية وتشكلها بشكل جذري؟!

إنّ شيوع ظاهرة تجزئة القضايا المصيرية إلى قضية تخص الفلسطيني وقضية تخص العراقيين هي من نتاج انشطار العقل العربي، والدين العربي، والخطاب العربي، الذي تمادى في تصنيف حضارتنا الموحدة إلى حضارة فرعونية، وأخرى بابلية، وثالثة فينيقية، متجاذبة مع حضارة عربية، وأخرى إسلامية، وثالثة مسيحية؛ فكيف تتراتب أو تتمفصل هذه الخطابات في ما بينها أمام مقولة صدام الحضارات وحوار الحضارة؟!..

ألم يأن بعدُ أن نبحث عن حبة القمح التي أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة لنرّكب سلسلة الصور العربية مجتمعة في هوية واحدة؟ . . وهل يملك التصور الديني في ظل القطيعة بين روافد شخصية الوطنية والقومية والدينية، وهل يمتلك هذا التصور اليوم الوسائل العقلية والثقافية أو الحريات والأطر الاجتماعية التي لا بد منها من أجل تشكيل فلسفة عربية حديثة للإنسان العربي؟ هل يجب على المثقف في المجتمع أن يناضل من أجل التخفيف من هيمنة الفقهاء وهيمنة الكهنوت الديني وضغطهم على ممارسة العقل والفكر؟

هل يجب على رجل الدين المسلم أو المسيحي أن يكافح من أجل التخفيف من هيمنة المثقف وضغطه على ممارسة التدين وشعائره؟ ألا يجدر بالمثقف العربي أن يكفَّ عن مطاردة الدين في الغيب والسماء ليتواصل مع رسالة الدين ووظيفته الاجتماعية على الأرض؟!

لقد استطاع الغرب أن يختطَّ طريق العلمنة التي أدَّت إلى تخفيف الصراع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، كما وفرض دوائر من الفعالية المستقلة ذاتياً كالدائرة الاقتصادية ودائرة العدالة ودائرة البحث العلمي، ولكنه لم يستطع أن يتوصل حتى الآن إلى ترسيخ القيم الأخلاقية والروحية التي تتطلبها مجتمعاتنا الحديثة اليوم أكثر فأكثر؛ وذلك على هيئة أشياء علمية يقينية. بمعنى آخر، فإنّ مشكلة الإنسان وهويته تظل مطروحة حتى بعد كل الممارسة السياسية والعلمية الطويلة المرتكزة على المسلمة أو المصادرة التالية: الزوال المحتوم للدين، فلا الغرب الذي أعلن موت الدين استطاع اجتراح معجزة الإنسان، ولا الدين الذي أعلن موت الإنسان استطاع اجتراح معجزة الهوية. والحلقة

المفقودة أننا كغربيين وكشرقيين، كعلمانيين ومتدينيين، لم نبحث بعد عن وجود الإنسان الإلهي على الأرض، وإلا فبماذا نفسر وجود نوع من الإجماع في صفوف علماء الأنتروبولوجيا في الغرب بشكل خاص يقضي بعدم الاقتراب من مجال أديان الوحي وعدم دراستها؛ هذا في حين أنهم يبذلون جهوداً مضنية في دراسة أقدم المجتمعات القبلية لأفريقيا وأستراليا والمحيط الهندي وأمريكا، فلماذا كل هذا الحذر؟!!

لماذا هذا الإقبال على دراسة أديان القبائل والشعوب القديمة والإنصراف كلياً عن دراسة الأديان التوحيدية؟ هل ينبغي أن نفسر ذلك الحذر بسبب الهروب من حقيقة الإنسان الإلهي المصور بكامل جلاله وسموِّه في الإنجيل والقرآن؟!..

إن تاريخ تجربة التدين في المجتمع العربي توضح أن سياسة القطع مع الآخر، قد حرمت الجميع دون استثناء من إعادة إنتاج العلاقة الإنسانية بما هي علاقة جدلية مستمرة بين الذات والآخر.

ولئن كانت العولمة الآن تتعلق بفكر فلسفي يخص الحضارة المادية أو منطقة من مناطق العالم دون غيرها، فإن المسيحية والإسلام معنيّان بإبراز حضارة المعنى وحضارة المصالحة بين العلم والدين وبين الدين ونفسه ليصبح شرط الهوية دعوة مفتوحة لوعي التدين وتدين الوعي على مختلف المستويات حيث لا اساس للهوية العربية بمعزل عن مبدأ الاعتراف المتبادل بواقع المجتمع العربي كما هو بكل تنوعاته المزهرة في حدائقه وفراديسه. كذلك لا هوية من منظور ديني بمعزل عن مبدأين:

أحدهما: مبدأ الاتصال والتواصل.

وثانيهما: التفاعل المثمر بين ماضي الهوية وحاضرها على قاعدة

تمجيد الإنسان الإلهي المثال، وتقديس الأرض التي نعيش فيها معاً برباط مقدس من قرابة الروح واللغة والتاريخ والفكر والدين.

فهل خلت المسيحية والإسلام من رجال ربانيين يضعون حداً لهذه القطيعة المأساة التي تشدّ أمتنا إلى الوراء وتحجب عن أجيالنا ظواهر النمو والتطور والتكيف مع طبيعة العصر وتحدياته؟..

ألم يؤد انقطاع الحوار بين المسيحية والإسلام إلى تخلّفنا معاً في أن نكون شركاء حقيقيين في بناء الحضارة الحديثة التي تأسست فعلاً على تراثنا الإسلامي ـ المسيحي؟

فلماذا لا نحاول استباق الوعد الديني بالخلاص بالوقوف على الشرط الإنساني للخلاص؟

إنّ الهوية من منظور ديني لا تعني بالضرورة التشديد على فصل الأصالة عن المعاصرة، أو العودة إلى تاريخ انقضى وولى كدافع للانتقال إلى المستقبل؛ لأنّ فكرة الانتماء إلى هوية مركبة وفكرة التصالح مع التعددية لا تستتبع تنازل المسيحيّ عن مسيحيَّته أو تنازل المسلم عن إسلامه أو تنازل العلماني عن علمانيته. من هنا، يجب توظيف ثورة الاتصال والمعلوماتية على قوانين المعرفة البشرية نفسها قبل توظيفها على مستوى العلاقات الإنسانية؛ إذ لا معنى لهذه الثورة المزعومة ما لم تتمظهر في تجليات الاتصال الحيوية والعضوي بين مختلف العلوم.

ولا يخفى على المتأمل عميقاً في إشكالية العلاقة بين الدين والمجتمع وعلاقتهما معاً بالدولة أنّ تلك الإشكالية الحادة ناجمة عن النزعة الطائفية في الوطن العربي، وليس عن الدين؛ فالمجتمع الذي تعرض للتفكيك الداخلي بسبب الطائفية الدينية لا يمكن إعادة التناغم

والتماسك إليه، إلا بتهذيب هذه الطائفية نفسها بتخليصها من شوائب العصبية والعنصرية، وبعث العناصر التوحيدية من روحها لتوظيفها في عملية البناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لأمتنا على الصعيدين الوطني والقومي، ولا يخفى أن الطائفية من حيث هي استغلال للدين هي المسؤولية عن تدمير الركائز الأساسية لمجتمعنا العربي. وبالتالي، فهي عاجزة عن تصور صيغة للهوية الوطنية فضلاً عن الهوية القومية، اللهم إلا إذا اعترفت بوحدة المجتمع على قاعدة الإخاء بمفهومه الإسلامي ـ المسيحي.

مع غياب التصور الديني العقلاني للهوية بزرت في المجتمع العربي دعوات التقسيم والكانتونات الطائفية دون أي التفات إلى المصالح العليا الأساسية للتوحيد الديني التي تتعدى حدود الطوائف المتباعدة، لتحضنها في هوية وطنية شمولية. ولعلّي لا أبالغ إذا قلت إنّ مشكلة الهوية في عالمنا العربي هي مشكلة الهوية في عالمنا العربي هي مشكلة الدولة والدين والمجتمع أي مشكلة القوى المسيطرة ومشكلة القوى الطامحة لتحسين مواقعها. فهلّا نعي أن لا أحد بقادر على إلغاء أحد والتشكيك بشرعية وجوده كغصن مضيء في شجرة الهوية.

ثمة مآخذ على التصور الديني للهوية مفادها أنّ الفكر الديني، ما هو إلا تصور ذهنيّ يقوم على فرضيات مستمدّة من النصوص المجردة، وأنّ التاريخ الديني هو تاريخ يسعى لتحقيق مجتمع نسقي مرسوم قدسياً وأن علاقة الإنسان بالدين هي علاقة صنمية تعتبر الدين ثابتاً ومتعالياً على التاريخ؛ ولأن رجال الدين ينطلقون عادة من المثال أولاً يضعون الواقع على أنه انعكاس لما هو مفترض وليس لما هو كائن في الحياة اليومية،

أي إنّ الدين في نظرهم هو المفتاح الأساس لفهم الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ما يعني أن أي تصور ديني لمفهوم الهوية هو تصوّر نظري بحت يميل إلى توصيف الأمور بلغة المطلق المقدس..! ثم كيف يمكن لباحث مهما بلغت براعته المنهجية والموضوعية صياغة المحددات الدينية لمفهوم الهوية في خضم التراكم الهائل للتفاسير المختلفة والشروحات المتناقضة للدين هنا أو هناك؟!.

لذلك سنعتمد على ينابيع الدين الأولى وأصوله الإبراهيمية، وعلى الجانب الثقافي من المسيحية والجانب الثقافي من الإسلام على علوم الإنسان والمجتمع الذي تألق بحضوره العالمي بما تملكه كلا الثقافتين من كنوز روحية وتطلعات إنسانية متمكنة من استيعاب التنوع البشري داخل كل دين. فهل يمكن توظيف هذه التطلعات الإنسانية المشتركة بين الثقافتين لمصالح هويتنا الإيمانية بإنهاء حالتين من حالات الاغتراب شكّلاً على الدوام مصدر قلق وتفتيت للهوية:

الأولى: حالة الاغتراب في الدين نفسه؛ بسبب الانقسامات والنزاعات الدينية داخل الدين الواحد المنهك تحت سلطة التأويل والتأويل المضاد.

الثانية: حالة الاغتراب عن الدين بسبب الفجوات العميقة بين القول والفعل، بين الموقف الرسمي المعلن والشعبي الخفي فيعم الرياء واليأس والشك المتبادل ويؤول الأمر إلى التفكك الاجتماعي والسياسي وتالياً إلى انهيار الهوية التي تدمّر ذاتها بذاتها بمعاول تناقضاتها وضمن هذه اللفتة؛ أتجاوز النصوص الإنجيلية والقرآنية لافتاً إلى ضرورة البدء من السلوك المسيحي ـ الإسلامي في التعامل مع الواقع العربي والمجتمع

العربي حيث تغلب عليه مشكلة التدين التي تغري الباحثين في حقل علم اجتماع الدين بالقول بنظرية أسبقية المجتمع على الدين، لا سيما وأن جزءاً أساسياً من مشكلة وعي التديّن ناجمة عن المشاعر والقيم والتعبيرات التي تركمت آثارها العميقة في الدين وبصمة بطابعها وهي ليست منه في شيء، أو لا تحمل منه سوى بعض الشعائر والطقوس. ولعل مشكلة وعي التديّن في أبرز معالمها تنشأ في ظروف الحاجة إلى الاجتهاد في التدين الذي أخطأ في إقصاء العلوم كمصدر من مصادر المعرفة، ليستمر في ما بعد في إسقاط الفهم المذهبي أو الطائفي على الدين؛ لذلك نرى من الضروري أن نميّز بين مفهوم الدين الذي يشير في الأساس إلى العقيدة والمفاهيم والمبادئ وبين مفهوم الطائفة التي تشير إلى التنظيم الاجتماعي الذي تسلكه أو تعتمده جماعة دينية مما يحدد هويتها وولاءاتها. .

في المجتمع العربي اليوم يغلب التوجه الطائفي على الدين فيتخذ طابعاً سياسياً تؤسِّس الطوائف بموجبه أحزابها وتنظيماتها الخاصة بها في حالات عدة فتعزز التفرقة بين الناس في الحقوق والواجبات، وتتمتع بعض الطوائف على حساب الطوائف الأخرى بالنفوذ والجاه والثروة والمكانة الاجتماعية والتدخل الخارجي من قبل قوى أجنبية تعمل على ترسيخ هيمنتها. بالإضافة إلى ذلك يصبح لكل طائفة مرجعية خارجية في المدى البعيد على مزيد من التجزئة، وتشير الأبحاث إلى أنّ مشكلة الطائفية مهما بدت قديمة في العالم العربي، فإنّها لم تنفصل في أيّة مرحلة من مراحلها عن التدخل الخارجي، فهو الذي غذّاها إن لم يكن خلقها، وهو الذي اتخذ منها أداة سياسته يدعم بها وضع بعض الجماعات في مواقع التميز الاقتصادي والسياسي والاجتماعي أقام

إسرائيل كنموذج للكيانات الطائفية الدينية؛ ثم تأتي نظرية صراع الحضارات لتحرك مشاعر المسيحيين والمسلمين العرب وتلهب حماستهم لرفع شعار إسلامي ـ مسيحي يدعو إلى وحدة المؤمنين انطلاقاً من وحدة هويتهم الحضارية، غير أنها اصطدمت على أرض الحوار بشعاب الهويات الطائفية التي لا تتورّع عن تقديم مصالح الطائفة على مصلحة الدين والعقيدة، ثم لا تتورّع عن تخلّيها عن هويتها المجتمعية لصالح هويتها الطائفية الواهية.

وقد خلُص بعض الباحثين إلى أنّ النظام الطائفي الطائفي مهما سعينا إلى إضفاء طابع حضاري ديمقراطي عليه، ليس فقط لا يمكن أن يؤسِّس هوية في الظروف التي نعيشها منذ مائتي سنة من اضطرابات الشرق تحت وطأة الدول الكبرى، بل هو مجرد آلية كما قلت تشجيع تدخل الدول في الشؤون المحلية.

فإذا كانت ثقافة الهوية من جهةٍ ثقافةَ صون وحفظ للذاتية التي تتوهم تهددها، فإنّها من جهة ثانية ثقافة تطهيرية مسكونة بالمقدس والمدنس. وهي من أجل ذلك ثقافة انفصالية، إنها تحاول الانفصال عن العالم لحفظ الذات، وبما أنّ مصدر التهديد للذات ليس محدداً تورطت بمقولة نفي الآخر دون أي تمييز بين الآخر المخالف أو الآخر النقيض ودون أي بصيرة لتفهم واقع الآخر العدد أو الآخر الصديق، ودون أي التفات إلى أن مقولة دار الإسلام ودار الكفر لم يعد لها مكان على خارطة العالم الجديد، وإن صياغة هويتنا المعلقة لا يجدر بها أن تكون مجرد رد فعل على ظاهرة العولمة التي لم تكتمل ملامحها بعد.

وعلى مدى تلاطم أمواج النفي الديني والنفي المضاد أضيف إلى

هموم وعي التدين مشكلة أخرى يطيب لبعض الباحثين أن يسمّيها بالإسلامية الجديدة أو المسيحية الجديدة التي تحمل في الراهن المعاصر هواجس وآمال التجديد في الفكر الإسلامي ـ المسيحي المهموم بمسألة من نحن؟ وهي سؤال الهوية الأساس لتبقى في رأس الأولويات انطلاقاً من وعي جديد للتدين يرى أن مدخل القراءة الموضوعية للعولمة يتمثل في ثلاثة أمور:

أحدها معرف إنساني، **والثاني** رؤيوي تغييري، **والثالث** إستراتيجي.

أما الأمر الأوّل: فيتمثّل بإمكان بل بضرورة الاعتراف بالقيم الإنسانية الشاملة التي لا تتناقض والروح السائد في حضارتنا، وإن لم يكن منصوصاً عليها، **وأما الأمر الثاني**: فيتمثّل بالإصغاء إلى متغيّرات العيش مع العالم حيث لا تناقض بين الاحتفاظ بالهوية والمشاركة بفاعلية في العالم الجديد في الوقت نفسه. **والأمر الثالث**: تطوير الرؤئ لقراءة العالم المعاصر ومتغيراته الثقافية والسياسية وليس التكنولوجية وحسب، بطرائق تتجاوز ولا تتجاهل الصراع على المجتمع والدولة في العالمين العربي والإسلامي.

وإذن تجدر الملاحظة بحقيقةٍ عالمية هي أنّ مجتمعات العالم الحديث لم تعد أحادية الجنس والهوية. وهذا من شأنه إثارة سؤال البحث عن أنسنة العولمة وهو سؤال يحمّل الإسلام والمسيحية معاً مسؤولية تصحيح بوصلة التاريخ البشري. وتوجيه مسارها نحو حضارة الإنسان الإلهي.

من هنا، لا أرى في النسخة الغربية عن المسيحية وما جرى في فصولها من قمع وعنف ومحاكم تفتيشية تعبيراً عن مبادئ وقيم وأخلاق

الدين المسيحي، كما أني لا أرى في النسخة العثمانية للإسلام وما جرى في فصولها الدامية من قمع وعنف ومحاكم تفتيش تعبيراً من مبادئ وقديم وأخلاق الدين الإسلامي، ودون مبالغة يمكن القول إنّ لعبة السياسة وتشابكاتها البنيوية سواء في محيطها المحلي أو في إطارها الدول تعتمد اعتماداً كبيراً على تشغيل واستثمار الرأسمال الرمزي الديني، ومن المؤكد في هذا المجال أنّ المسيحية والإسلام معاً هما الخاسران الأكبران من لعبة تجعل من المسلم والمسيحي وقوداً لحرائقها. ولا مناص من إخراج المسيحي والمسلم من مسارح هذه اللعبة، إلا ببناء تصور شمولي لعقيدة التوحيد وبناء الإنسان.

ولئن كانت الهوية من منظور ديني تُبْنَى من داخل الإنسان وليس من خارجه، ففي الإنسان مصباح يرقى به إلى أعلى عليين وفيه ما يهبط به إلى أسفل سافلين وكأني بالكون كله ينطوي في شخصية الإنسان.

أتزعم أنك جرم صغير   وفيك انطوى العالم الأكبر

إنّ الهوية من منظور ديني ليست وحدانية الانتماء فالإسلام والمسيحية لا يقترحان الهوية في المجتمع العربي على طريقة البدائل التي لا يصدق منها، إلا بديل واحد بل هي مركب عطفي تصدق فيه جميع الصفات المعطوف بعضها على بعض دفعة واحدة، والهوية في هذا تشبه الدوائر التي تتدرج اتساعاً فاتساعاً لتلتقي مع جميع الأمم والشعوب في دائرة الهوية الإنسانية الكبرى.

إن سؤال الهوية من منظور ديني يجب أن يتأسس على مبدأ الاعتراف بوجود الآخر وحق هذا الآخر بالاختلاف.

وبكلمة فإن التصور الديني لا يسعى إلى تعطيل الروافد المتنوعة التي

يتشكّل منها الوعي الاجتماعي للكائن البشري فرداً أو مجتمعاً أو أمة حرصاً منه على عالمية الهوية ونموذجيتها.

والدين إذ يؤكّد تنوع مصادر الهوية المؤثرة في بناء الإنسان، فإنه يرفض تفردها وطغيانها وأُحاديّتها في التأثير على توجيه الوعي وصياغة الهوية؛ لأنها في هذه الحالة تتحول إلى دوائر مغلقة تحول دون الهدف الأسمى من وجود الإنسان.

التنمية من منظور قرآنيّ

إنّ صياغة مفاهيم وأفكار التدين ـ كما نراها ـ في الخطاب الإسلامي الحديث بوجه عام لا يمكن الركون إليها كحلّ سحري لمشكلات المجتمع، ولا سيما في مشكلات التنمية التي لا يمكن تبسيطها بمجرد الشعارات التي تقفز عادة عن الشروط الموضوعية لعمليات التغيير الواعي.

ولعلّي أبدأ من هذه الملاحظة؛ لتفهم الإطار العام لشعارين أحدهما: التنمية الشاملة بالدين. وثانيهما: التنمية الشاملة بمباركة الدين. فمن الواضح أن الشعار الأول ـ التنمية بالدين ـ لا يمكن أن يتحقق من غير الوعي الإسلامي للشرط الإنساني من جهة، كما لا يمكن أن يتحقق من غير فتح المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية على بعضها من جهة ثانية.

وفي جدل هذا الاختلاف؛ كيف يمكن تحقيق الكفاية الإسلامية الذاتية دون الاعتماد على سياسة إدارية؛ لا تفصل بين عامل الحفاظ على الاستقلال التنموي، وعامل الحفاظ على الجودة التنموية؟

وما من شك في أنّ مقولةَ الإنسانُ أساسُ التنمية وهدفُها؛ هي مقولة قرآنية، غير أن رغبات الإنسان متنوعة ومتطورة، ولا يمكن لعدد محدود من الأفراد أن يقوم بإنتاج ما يشبع رغبات المجتمع كله؛ لهذا لا بد من توزيع قوى العمل في المجتمع على مجالات الإنتاج المختلفة. وبما أن رأس المال الاستثماري قد يطغى على عقل الإنسان وثقافته وأخلاقه، فإن الأصل الثابت في التنمية من منظور قرآني؛ يتمحور على اتخاذ التدابير والقوانين ـ في إطار فقه التنمية ـ لتحقيق المهمة الأخلاقية ـ لجميع مجهودات الإنسان في الإنتاج والعمل ـ على قاعدة ارتباط القوة المادية والزمانية ـ للتنمية بعمر الإنسان، المجتمع، والحضارة؛ في ضوء النظرية القرآنية لمفهومي: الاستخلاف، والخلائف ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾[1] لينكشف ذلك في أطوار صلة الاقتصاد السياسي بعلم اجتماع الزمان، وتحولاته في أنماط وأشكال تخص السلوك الاجتماعي الذي تعمل فيه التنمية، وقد اكتشف الفقه الإسلامي ـ منذ بواكيره بأهمية التأسيس للفقه الافتراضيّ ـ والذي يعالج الوقائع المستقبلية التي لم تقع؛ بعقيدة تؤمن بوجوب طلب العمارة، والتنمية: «يقول القرطبي عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[2] قال بعض الشافعية الاستعمار طلب العمارة والطلب المطلق من الله تعالى بدل على الوجوب وقال الجصّاص: وفيه الدلالة على وجوب عمارة الأرض للزراعة والغراس والأبنية»[3].

---

(1) سورة الأنعام: الآية 165.

(2) سورة هود: الآية 61.

(3) أنظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**؛ حمد بن الرحمن الجنيدل، **التنمية الاقتصادية عند الإمام علي (ع)**، المجلد الثاني، مناهج الباحثين في الاقتصاد.

وإن ظاهرة التخلف ـ بكامل نتوءاتها في الواقع الإسلامي الحديث ـ تستفزّ جميع مهارات هذا المجتمع وقواه؛ إلى وجوب الإصلاح من خلال أولوياته في معالجة نقاط التخلّف والضعف المترابطة ترابطاً وثيقاً. فلا يمكن الابتداء من مكامن الضعف ـ السياسي على سبيل المثال ـ، فيما لو كان الضعف نتيجة الخلل القائم في البنيان التعليمي، أو النظام الاقتصادي.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن أحد المفاصل المنهجية التي تدور حولها قيم التنمية وأهدافها من منظور إسلامي، هو الانطلاق من العلاقة القائمة بين الفكرة الإسلامية، وأسلوبها. ولكي لا يأتي الأسلوب منعزلاً عن أهداف الفكرة، فإن الطموح الإسلامي ـ هذه المرة ـ يجب أن يكتشف القيمة العلمية لنقد الذات، والقيمة التنموية لتصالح الفكر والتربية.

ذلك أنّ الإستراتيجية الإسلامية، إذ تنهض بمهمات رفع المستوى الإنمائي لقيمها العقدية، والأخلاقية، فإن ذلك لا يتعارض أبداً مع مهمات تحسين نوعية الحياة ورخائها. مع التأكيد على أن معايير فكرة التنمية ـ وليست التنمية المجردة ـ هي التي ستحدّد موازين التقابل بين فكرة التقدّم، وفكرة التخلّف. ولم أجد موضوعاً أفرغته الشعارات من مضامينه كالذي وجدته في موضوع التنمية.

وها هنا، يحسن بنا تعريف التنمية تعريفاً يتناسب مع القيم الإسلامية؛ من دون أن يتعارض معها في شيء صغير أو كبير من مناشطها. فإذا كانت هي في أهداف برامجها الغربية محكومة لإشباع الحاجات الأساسية للفرد والمجتمع؛ من غذاء وسكن، وصحة وتعليم وعمل، فإن جوهر هذا ـ الإشباع ـ من منظوره الإسلامي؛ لا يمكنه

تحقيق الحاجات الأساسية ـ للمجتمع ـ من دون ارتباطه بغايتين. إحداهما: توفير الجانب المعنوي في صُلب العملية التنموية، وفي مجال إثبات الهوية والذات والحرية، والأمن الاجتماعي وضمان المشاركة، وتكافؤ الفرص على قاعدة التنافس نحو الأفضل والأحسن. وثانيهما: ترشيد جوانب الإشباع المادي والمعنوي؛ بقيم العدالة والمساواة والإصلاح، وبالصورة التي تكفل رؤية الروح الإسلامية في جلاء تغدو معه ـ التنمية ـ مرآة لأخلاق العقيدة الإسلامية، ورسالتها الإنسانية والروحية.

ومن هنا، تتصل قضية التنمية بمؤسسات التربية والتعليم، حتى تؤدي دوْرها المطلوب في تحقيقها المستدام في إطار بلْوَرَة مفاهيم الحرية والديمقراطية، وذلك لتحقيق معنى انتقال ثقافة ـ التنمية ـ من تأويل فكرها التاريخي، إلى إبداع فكرها الذاتي المستقل؛ لكي لا يتورط عقلها الإسلامي بمنزعين: أحدهما منزع الآداب السلطانية في الاستبداد، وثانيهما الانبهار بمنجزات العصر من دون الوقوف على عوامل ثوراته الزراعية، والصناعية، والعلمية، والثقافية[1] فكما أعاق الفساد التنمية بالأمس ها هو يعيق الإصلاح اليوم تماماً كما يعيق استعادة دوْر الدولة التنموي؛ لأن خطورة الفساد ليست في نتائجه الاقتصادية فحسب، إنما خطورته الكبرى في نتائجه الاجتماعية، وفي خلخلة العلاقات بين أفراد المجتمع، وإقامتها على أسس غير سليمة، وغير سوية[2].

---

(1) انظر: **الديمقراطية: الطريق للتنمية والاستقرار**، تحرير محمد حسن سالم، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، 2003.

(2) الدكتور منير الحمش، **الاقتصاد السياسي: الفساد الإصلاح التنمية**، اتحاد الكتّاب العرب دمشق، 2006.

وفي بناء ذلك تتعالق التنمية بالحرية من هدي قرآني، لا يعيق أي إنسان من المشاركة في عملية هذا البناء، استناداً إلى بَلْوَرَة أوسع وأشمل لمفهوم العمل الصالح، والذي يتّسع لجميع مجالات التنمية على قاعدتين:

إحداهما: السعي، والمسؤولية الواعية ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[1].

وثانيهما: المنافسة الشريفة ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾[2].

وطالما أنّ «الخليفة» بمصطلحه القرآني هو الإنسان، وليس المسلم فحسب، فإنّ قضية المشاركة في التنمية الاجتماعية، والاقتصادية ـ بالسعي والتنافس ـ مفتوحة على مواطنة المسلم، وغير المسلم. ذلك أنّ الخطاب القرآني في موضوعها ومسائلها، موجه للإنسان بمعزل عن هويته الدينية، والقومية؛ في ما يظهر من قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[3].

وبإمكان الباحثين الرجوع إلى الشواهد التاريخية، وأمثلتها؛ لدراسة ظاهرة التنمية الإسلامية بوصفها نتاجاً للمشاركة الإنسانية، بما في ذلك الشواهد المتّصلة بمشاركة المرأة وعملها. فلم تكن المرأة معيقة للعملية هذه، إلا بعد شيوع تلك التقاليد التي لا تمت إلى فقهنا الإسلامي بصلة.

---

(1) سورة النجم: الآية 39.

(2) سورة المطففين: الآية 26.

(3) سورة الأعراف: الآية 10.

ولا سيما في ولاية المرأة على مالها وحقوقها، فلا يجوز لأحد استغلالها، أو حرمانها من تلك الحقوق. ونظم التنمية كلها تنطلق من قواعد جلب المصالح إلى الناس، ودرء المفاسد عنهم، وترجيح المصالح العامة على الخاصة، وتحريم جميع أشكال الضرر والتعسف والإسراف والترف.

على أن القرآن وهو يلفت إلى بناء المجتمع العامل ـ فهو يربط قضايا الإنتاج بين تداول رأس المال، والجهد الإنساني؛ حيث حرّم البخل والتبذير وكنز الأموال:

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾[1].

﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا۟ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾[2].

والمسلمون اليوم في مواجهة تحديات النظام المالي العالمي يعانون من:

1 ـ واقع اللاتكافؤ الذي يميّز العلاقات التجارية ضمن السوق العالمية. فالدول الصناعية التي لا يتجاوز عددها عشرين بلداً تتحكم بحكم سيطرتها على ميكانيزمات التبادل التجاري الدولي.

2 ـ الْتجاء الدول الاستعمارية إلى القوة العسكرية لاستغلال ثروات

(1) سورة الإسراء: الآية 29.

(2) سورة التوبة: الآيتان 34 و35.

البلدان النامية ـ وضمنها البلدان الإسلامية ـ الأمر الذي تولَّد عنه تنامي المدّ الوطني، وقد فرضت دول المركز نظاماً لتقسيم العمل؛ يحصر دوْر البلدان ذات السيادة الوطنية الحديثة في نتاج وتصدير المواد الأولية، واليد العاملة، ويرتكز على دمج الدول النامية في السوق الدولي، وربط مصيرها بمصير النظام الرأسمالي، وجعل مستقبلها الاقتصادي مرهوناً بمستقبل الدول الرأسمالية المتقدمة.
هكذا استجدَّ المشهد عن استبدال القوة العسكرية في احتلال بعض الدول الإسلامية بهيمنة الاستثمارات التي تلعب فيها الشركات المتعددة الجنسيات دوْراً أساسياً يكرِّس الواقع الأليم للتبعية ويؤدّي إلى خضوع الأمة الإسلامية للمديونية التكنولوجيا، وصولاً إلى التبعية السياسية والإعلامية والثقافية[1]. من هنا، فإنّ الخلاص يتطلب مراجعة التراث والانطلاق، من سؤال: التنمية؛ لمصلحة من؟ وبواسطة ماذا؟

إنّ أخطر ما مُني به المسلمون، بل وغير المسلمين في المجتمعات النامية بواقعهم الحديث هي ظاهرة انعدام الوعي بإمكاناتهم المادية والمعنوية. ومن هنا، تأتي أهمية الصياغة الفقهية المعاصرة لمعايير النموّ الاقتصادي، والاجتماعي، في معالجة المشكلات التنموية الناجمة عن استيراد النظم الاقتصادية الغربية التي دفعت بمجتمعنا الإسلامي إلى تلك الفجوة العميقة؛ بين اليد المنتجة واليد المستهلكة. فانتهى بنا الأمر إلى مزالق التضخم المرهق الذي يعرّض جهود التنمية للفشل، ويدفعها نحو

(1) انظر: **ندوة الإسلام والتحديات المعاصرة**، منشورات رسالة الجهاد ـ المركز الثقافي في مالطا، ص259.

ذلك المرض العضال الذي تفشى في سياستنا الاقتصادية، مع شيوع ظاهرة الربا. وهي من أخطر الظواهر التي تفتك بأخلاق المجتمع، وقيمه: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَوٰا وَيُرْبِي الصَّدَقَٰتِ﴾[1].

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

ومن أدب الأمثال القرآنية يعرض القرآن إلى اكتشاف العلاقة بين ظاهرتَي الجوع والخوف، وظاهرة كفران النعمة في ما يشبه المعادلة القانونية بزوال النعم؛ بسبب جحودها والاستهانة بحفظها؛ بصريح الآيــة: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَٰقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[3].

كما يعرض القرآن الكريم إلى اكتشاف العلاقة بين الظلم، ونهاية الدول، وهلاك المجتمعات؛ فيما توحي به الآية الكريمة: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[4].

وهنا يجب تأكيد أن مفردة (التنمية) ـ ونماذجها المختلفة التي انتشرت على نحو إجمالي منذ منتصف القرن التاسع عشر، وعلى نحو تفصيلي منذ أواسط القرن العشرين ـ ليست سوى التعبير الاقتصادي،

---

(1) سورة البقرة: الآية 276.
(2) سورة النحل: الآية 75.
(3) سورة النحل: الآية 112.
(4) سورة هود: الآية 117.

والنظري؛ لقيام عالم على أساس العقل المنقطع عن الوحي، والدائر حول محور الإنسان، والمتّسم بالذاتية (subjective) وسيادة النفس الأمّارة بالسوء. . . يقول الاستاذ إدوارد سعيد في كتابه: «الاستشراق» إن الغرب يصنع الشرق كما يريد، ثم يسبغ عليه التجسيد العيني في إطار نماذج التنمية. وخلاصة القول هي أن ثمة ردوداً نقدية جادة على مفهوم التنمية سواء على مستوى الوسائل والأدوات، أم على صعيد الأهداف والغايات، وبمعزل عن تطور النظريات بشأنها والتي امتدّت من الفلسفة اليونانية التي تربطها بالنموذج الدوْري لدوْرة سقوط الأمم والحضارات، مروراً بفلسفة اللاهوت التي تحصرها بالدوْرة الحضارية من آدم إلى السيد المسيح (ع) وصولاً إلى الفلسفة الحديثة التي تفتح لها الآفاق على التعبير والحداثة الدائمة[1]، فإنها ـ أي التنمية ـ ستظل عالقة في صراع دائم بين طلب الحقيقة، وطلب العدالة، وحب الجمال، وطلب إشباع الحاجات الغريزية في حدود الجسد.

إن التنمية في إطار العمل الصالح هي وجه من وجوه العبادة، بمعناها الشرعي الذي يثمر في الاستجابة لكل طاعة لله سبحانه وتعالى. ومن هنا، اتصلت نبوءة وراثة الأرض بشرط الصلاح: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾[2].

وشرط هذا الصلاح موقوف على شرط إنجاز الشرط الاجتماعي في التعاون: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[3].

---

(1) محمد جواد أبو القاسمي، **التنمية الثقافية: الحالة الإيرانية نموذجاً**، ترجمة حيدر نجف، الطبعة الأولى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2007، ص29.

(2) سورة الأنبياء: الآية 105.

(3) سورة المائدة: الآية 2.

كذلك فإنّ شرط هذا التعاون موقوف على إنجاز الوعي؛ بشرط تكامل المسؤوليات، وتكافلها، في ما استوعبتْه من الحديث النبوي الشريف: «ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته. فالأمير على الناس راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم. **«ألا كلكم راع مسؤول عن رعيته»**.

القرآن وفكرة التقدم الاجتماعي

تشيع فكرة التقدم الصاعد لحركة التاريخ على أَلْسِنَة كثير من الفلاسفة الذين يميلون إلى تأكيد الفعل الإنساني، وإنجازاته. ويمكن أن ترجع فكرة التقدم من حيث أصولها الأولى إلى آراء ـ بيكون ـ وديكارت ـ عالميّ النهضة العلمية في الغرب. ولكن الفكرة ازدادت انتشاراً في أواخر القرن السابع عشر حين اشتد الجدل بين أنصار القديم، وأنصار الحديث من النقاد، والأدباء، فقد اضطر أنصار الحديث دفاعاً عن موقعهم إلى اتهام دعاة القديم بأنهم قد وقعوا في وهم قياس خاطئ، وذلك حين نظروا إلى من سبقهم من القدماء بوصفهم أقدم عهداً، فظنوا أنهم لا بد أن يكونوا أرجح عقلاً. ولكن الإنسان كما يكبر سنّاً، فتزداد حكمته مع الأيام نضجاً وأصالة، فكذلك تمضي الإنسانية مع الزمن نحو التقدم. فإذا كان للقديم فضل السبق، فإن للاحق فضل الكمال. غير أن ـ باسكال ـ يعالج إشكالات الجدل بين القديم والحديث، فيشبّه أطوار الحياة البشرية على الأرض بحياة إنسان واحد، قُدِّرَ له أن يظل حياً منذ فجر البشرية مضيفاً إلى معارفه كل جديد «فليس الإنسان وحده هو الذي

يتقدم في معارفه العلمية يوماً بعد يوم، بل إن البشر مجتمعين يحققون تقدماً مستمراً في معارفهم، كلما ازداد العالم قدماً»[1].

أمّا القرآن الكريم، فيطرح فكرة التقدم الاجتماعي من خلال مصطلحاته عن الخير والمنافع، والبحث عن الأحسن والأفضل والأجمل من الأفكار، والقيم والأشياء الأحسن، ما يطلق عليه ـ القرآن أنّه الأقرب للتقوى، بوصفها المشكاة الثابتة لتنوير العقل والقلب، وبها الاستنارة لتبديد ما يطرأ على الحياة الإنسانية من مصاعب، وأزمات: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾[2].

وبكلمة، فإن كل نشاط فردي أو جماعي ـ يحقق الغايات النبيلة لرسالة القرآن في الاجتماع الإنساني وعلائقه الوجودية ـ هو تقدم. كما أن القرآن يَحمل على كل ركود علمي أو سياسي أو اقتصادي؛ يشلّ حركة التقدم نحو إحقاق الوعي بحقائق الإيمان، ونحو إحقاق الحقّ من جميع جوانبه وقضاياه؛ ليبني نموذجه الخاص في معنى الاستقرار الاجتماعي ومسؤولياته.

ومن أعظم ثمرات هذا التصور أنه ينفي جميع المعارك المصطنعة بين فئات المجتمع؛ لأن الجميع منصرف بكليته ـ بآماله وآمانيه ـ نحو هدف أعلى تعمل من أجله كل القوى المحرّكة للمجتمع، وذلك بعقيدة ترى أن أحلام التقدم يجب أن تشمل الإنسانية كلها، ودون أي احتكار لمنابع التطور، ومقوّمات التقدم.

---

(1) الدكتور عفّت الشرقاوي، **في فلسفة الحضارة الإسلامية**، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981، ص174.

(2) سورة الطلاق: الآية 2.

بهذا فالتقدم فلسفة متفائلة، ترى أن الكمال البشري غير محدود، وأن تاريخ البشرية يمرّ في مسار تقدميّ تتطور خلاله معرفة الإنسان، وتقترب شيئاً فشيئاً نحو الهدف النهائي للمجتمع البشري والذي هو: تحقيق الحرية والكمال.

وعلى هذا الأساس تكون النظرية القرآنية أبعد أثراً من سواها في التأسيس لعالمية التقدم، ذلك بسموّ مضمونها المادي والأخلاقي، وبصريح ما يظهره من النداءات القرآنية، الموجهّة لكل ما يهمّ الناس ـ كل الناس ـ للاعتصام بكامل الأسباب المادية والمعنوية، والتي تعمل على تحقيق التقدم، والمحافظة عليه بأبعاده الشاملة.

والتقدم في فلسفة ـ كونت ـ ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي: التقدم العقلي، والتقدم المادي، والتقدم الخلقي، ولقد كان ـ كونت ـ في كل ذلك متأثراً بفكرة التطور في العلوم الطبيعية، غير أنه كان يلجأ إلى التاريخ لدراسة تطور الفكر، والمراحل التي مر بها.

ويبدو أن المفكرين في عصر التنوير الأوربي قد سعوا إلى تبرير مكانة الإنسان في عالم الطبيعة، فاعتبروا قوانين التاريخ مساوية لقوانين الطبيعة؛ لكن ذلك فتح الباب أمام سوء تفاهم أكثر خطورة، إذ إنّه أتاح الخلط بين الوراثة البيولوجية التي تشكل مصدر ـ التطور ـ والاكتساب الاجتماعي الذي يشكل ـ بدوره ـ مصدر التقدم في التاريخ؛ بحسب إدوارد كار في كتابه: ما هو التاريخ؟ وعلى الرغم من هذه الآمال الطيبة والنوايا الحسنة التي كان يضمرها أنصار نظرية التقدم على اختلاف مذاهبهم الفلسفية، فقد واجهت هذه النظرية كثيراً من النقد، بعضه يتصل بمنهج أصحابها في البحث، وبعضه يتصل بالقيم التي يصدرون عنها.

من ذلك ما أشار إليه بعض الباحثين من مآخذ تتعلق بنقدهم العنيف للعصر الوسيط بمعايير معاصرة؛ لأنه لم يعد في نظرهم عاملاً مهماً من عوامل تشكيل الحضارة. ولقد مسّت انتقاداتهم للخرافة والفكر الغيبي فكرة الدين نفسها؛ حين ألحّت عليهم فكرة التخلص من سلطان الكنيسة، فاكتفوا بالوقوف من فكرة ـ التقدم ـ عند هذا المظهر المناوئ للدين، دون التغلغل في سياق أحداث التاريخ للكشف عن مسارها الباطني[1].

ولا يخفى أن معضلة الأزمة الحضارية التي تسود جدل العلاقة بين الإسلام والغرب هي معضلة الصراع، لا على الحياة، وإنما على مفهومية هذه الحياة؛ بين رؤيتين: إحداهما تقفل مفهوم التقدم والتطور على مجالات الانتعاش التكنولوجي، والرفاه المادي للإنسان، وثانيتهما تفتح مفهوم التقدم على نظام القيم؛ لتجعل منها شرطاً ومقياساً لتقدم الأمم، والشعوب.

فلا معنى لأي تقدم إنساني، مع شيوع ظاهرة التوحش والطغيان والظلم؛ في العلاقات السائدة من عداوات الدول على بعضها؛ لاستعبادها، ونهب ثرواتها. كما هو الحال في أمثلة العدوان على فلسطين والعراق ولبنان. . . وسواها من الأعمال الإرهابية الوحشية التي لا تمتّ بأيّة صلة لفكرة التقدم، أو التفوق الحضاري المزعوم.

فإذا كان هاجس الفلسفة الغربية منذ نهوضها في عصر الأنوار؛ أنها قد طرحت مرحلة الكمال بوصفها ذروة التقدم، فإن متابعة نمو الحضارة

(1) عفّت الشرقاوي، مصدر سابق، ص 177.

الغربية يكشف عن تعقيد بالغ الخطورة في ما نراه من ردّة شاملة على مفاهيمها الأخلاقية، والحضارية. وما يهمّني من هذه الملاحظة أن فكرة ـ التقدم ـ الغربية، والتي تأسست على تهديم القديم، ونفيه بعدوانية غير مبرّرة لموروثاته، نراها اليوم، وقد حركّت عجلات حضارتها نحو هاوية الدوران في دائرة مفرغة مظلمة، لا يضيئها بصيص من نور البحث عن الهدف الأعلى من وجود الإنسان.

يقول ـ غوته ـ لقد صار الإنسان أكثر ذكاء ووعياً؛ ولكنه لم يصر أكثر سعادة وأنبل خلقاً. وفي نقد التقدم الزائف يعلن الفيلسوف ـ ج. ب. شو ـ أن ما يسمى ـ بالمدنية ـ مرض ينشأ من بناء المجتمعات من مواد عفنة. ثم يتساءل: أين التقدم المدّعى؟ إنّ القتل بالبندقية لا يقلّ إيلاماً عن القتل بسهم مسموم، ثم يبالغ في تشاؤمه، فيعلن أنه من الأفضل لنا أن نتفق على أن الإنسان سوف يعود إلى وثنيته وبدائيته يوماً ما؛ على الرغم من كل ما مر به من تطور. وتشتد نزعة التشاؤم عند بعض الفلاسفة من أمثال اشبلنجر ـ وألبرت شفيتزر ـ اللذين يريان في الحضارة الحديثة عالماً صناعياً، آلياً، خالياً من الروح، والقيم الأخلاقية[1].

ومن طرائف الفلسفة الغربية السجال بين من يدعو إلى التقدم القائم على مبدأ المنفعة، وبين من يدعو إليه على مبدأ التقدم الفكري والمعرفي؛ إن أنصار نظرية التقدم الفكري كانوا ينتقدون نظرية التقدم المادي؛ بالقول بأنه أشبه بسباق الفئران للوصول إلى ثراء أكثر؛ رداً على بعض الفلاسفة الأوروبيين الذين أطلقوا شعار: «كلما زادت ثروة

(1) عبد الرحمن بدوي، اشبلنجر، النهضة، 1945، ص70.

الجماعة، زاد نصيبها من السعادة». على أنّ المفارقة الساخرة في المشهد الحضاري الراهن: أن ترى مفكرين من العرب والمسلمين؛ يراهنون على نظرية التقدم القائم على مبدأ المنفعة. في حين أن زملاء لهم في الغرب يعترفون بأن حضارتهم قد وصلت إلى طريق مسدود، وأن عليهم النهوض بثورة فكرية جديدة؛ لإخراج حضارتهم الواقفة ووجهها إلى الحائط الالكتروني، وقد عميت عليه شاشة البداية، فضاعت من رؤيته شاشة النهاية.

ويكفي للتدليل على صحة ما نقول: أن نذكر أن الميزان الأخلاقي الغربي، «لم يستنكر إبادة أهل أمريكا الأصليين ـ وهم المعروفون بالهنود الحمر. فقد اشتركت كل الشعوب الأوروبية المهاجرة إلى العالم الجديد في هذه الجريمة الجماعية. على أن الفكر الغربي نفسه، والقائم على أفكار التقدميين؛ لم يستنكر الاستعمار قط، وأباح إذلال الشعوب وانتهاب أموالها، وإهدار كراماتها؛ لأن مفهوم حقوق الإنسان عندهم اقتصر على الإنسان الغربي. فهو وحده الإنسان، أما سواه فسَمِّهِ ما شئت وكيف شئت. وعندما أسقط الأمريكيون قنابلهم الذرية على «هيروشيما» و«ناجازاكي» لم ينكر ذلك عليهم أحد من أهل الغرب؛ لأن الضحايا في هذه الحالة كانوا يابانيين، غير أوروبيين»[1].

لم ينحرف مفهوم التقدم عن دلالته من منظور قرآني، في ما يدعو إليه من ضبط التوازن بين المادي والروحي، ويلتزم قيم العدالة والحقوق لجميع البشر، دون الإخلال بشرائط ديمومتها، وخصوبتها

---

(1) الدكتور حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، الطبعة الثانية، عالم المعرفة، الكويت، 1998م، ص237.

التي لا تكفّ عن النماء، والعطاء. أقول: لم ينحرف مفهوم التقدم عن ذلك كله، إلا في بعض الحقب التي روّجت مفاهيم الفصل بين الدين والحياة.

ومن هنا، يميل الباحثون في الحضارة الإسلامية إلى أن الأطر والنظم الحضارية تميل إلى التآكل والفساد، إذا لم تتجدد، أو إذا لم تستطع مواصلة السير إلى الأمام. وهذا هو الموقف الأليم الذي عرفناه بعد القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي ـ دون أن نفكر في الخروج منه، كما فعل هؤلاء؛ لأن نفراً من أعاظم مفكري الإسلام نجحوا في إقناع الناس بأنّ السعادة في هذه الدنيا؛ لا وجود لها. ومن ثمّ، فمن العبث البحث عنها. وأن السعادة لا توجد إلا في الحياة الآخرة، ومن ثم فلا بد من تركيز جهد الإنسان كله في ضمان وصوله إلى سعادة الآخرة عن طريق العبادات، والزهد في كل ما تقدمه هذه الحياة من خيرات. ويلفت الدكتور حسين مؤنس[1] إلى مثال الإمام الغزالي في كل مؤلفاته، وخاصة «إحياء علوم الدين».

كذلك، يقترب كثير من فلاسفة الغرب في القرن السابع عشر من الرؤية القرآنية التي تربط قيام الحضارة، والتقدم؛ بالأخلاق: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟﴾[2]. كما تربط شقاء الإنسان وبؤسه؛ بفعل إعراضه عن الاستقامة على ذكر الله، وما يتضمن هذا الذكر من محبة وتفاعل مع القيم الإلهية: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾[3].

(1) حسين مؤنس، مصدر سابق.

(2) سورة الأعراف; الآية 96.

(3) سورة طه: الآية 124.

ونسمّي من هؤلاء الفلاسفة الكبار «إدوارد جيبون 1671 ـ 1713»، وهو الذي وصف الفترات الذهبية ـ كما يقول ـ في تاريخ الإنسانية؛ بأنها قليلة، بل نادرة، وهي أشبه بالجزائر في محيط لجيّ من الظلمات. وهو في كتابه عن قيام الدولة الرومانية وسقوطها؛ يلفت إلى أن أزمة التدهور والسقوط في حياة الأمم موصولة بأزمة النفس البشرية. ويكاد كلامه يطابق المنظور القرآني الذي يربط أزمات الخارج الإنساني؛ بالخلل الذي يصيب داخله في نفسه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْۗ﴾[1].

ولقد ذهب «جيبون» إلى أن السبب الأكبر في الفساد يكمن في ضعف الإنسان، وما ركّب في طبعه من الرذائل، وقال: «إن الدول كبيرة وصغيرة إذا قامت، وبلغت أوجها، عادت فسقطت في وقت محسوب؛ لأن الطبيعة البشرية لا تملك من الفضائل والقوى المعنوية، ما يمكن لها من إقامة بناء فاضل حقاً. هي بدأت فاضلة إذاً، ثم لم تلبث أن تنحرف عن الصواب بتأثير من طبعها»[2].

فإذا صحّ ما قيل من أن رصيد الحضارة يزداد مع السنين؛ أي أن هناك تزايداً رغم كل شيء؛ في الثروة الحضارية التي تهيئ الطريق إلى السعادة والتقدم. وربما لمزيد من الفضائل أو مزيد من الإحساس بها على الأقل، فإن من أكبر عوامل تبديد هذه الثروة هو النزوع إلى القطع الحضاري، أو النزوع إلى مقولات التصادم بين الحضارات، والتي روّج لها «صموئيل هانتنغتون». وهي من أخطر المقولات المعادية للتصور القرآني؛ عن آفاق التقدم البشري، وصلته الموضوعية بتعارف الحضارات

(1) سورة الرعد: الآية 11.

(2) حسين مؤنس، مصدر سابق.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[1]. وكأن القرآن الكريم من وراء آياته البيّنات ـ عندما يؤسس لمصطلح الأمراض التي تصيب الإنسان في عقله وتفكيره وروحه وإيمانه ـ فإنه يلفتنا إلى استحالة أن ينهض المجتمع المريض إلى أسباب تقدمه؛ من غير علاج يرجو له الشفاء من جميع أدوائه. ولقارئ القرآن، أن يتلو ما تيسر من آيات الشفاء.

لا يتّسع أمامنا المجال؛ لكي نتتبع هداية القرآن إلى فكرة التقدم من جميع جوانبه. وتكفينا الإشارة، إلى أنّ ما قصد إليه القرآن من دعوة إلى تحريك العقول، والإرادات: بالتفكير والنظر والتدبر؛ تكاد تقف على لبّ المنهج إلى تحقيق شروط التقدم، وبكل تفكير سوي، وقول سديد، يضع حركة التقدم. ويصحّ عندي القول بأن مسيرة التقدم الإسلامي؛ لم تتوقف مع نشوء أنظمة الاستبداد التي أغلقت على أمتنا منافذ التفكير. ولكنها ـ أي المنافذ ـ أُغلقت تماماً مع نشوء ظاهرة انشطار العقل الإسلامي إلى عقل ديني وآخر لا ديني، لتغدو عوامل هذا الانفصال مصدراً من مصادر الإعاقة والفتن التي تصادر معنى التقدم من الأساس.

---

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

في القرآن والمسألة العلمية

هل ثمّة أكثر دلالة على ارتباط المسلم بالأرض، من تسمية سورة كاملة باسم (الحديد)، وهو من أهم الخامات وأخطرها؟ والذي يقرأ كتاب الله، يتمعّن في محاولة الإلمام بطبيعة موقفه من العلم، فيجد نفسه أمام حشد من الآيات، ممتدة وفق أبعاد ثلاثة، توازي المسألة العلمية في اتجاهاتها كافة؛ يتناول أوّلها، مسائل تتعلّق بحقيقة العلم وآفاقه، أو منهج الكشف عن الحقائق العلمية، في ما يُعرف بـ«الفلسفة ـ العلم ونظرية المعرفة». ويعرض ثانيها مجموعة من السنن، والقوانين العلمية في مجالات العلم المختلفة، وخاصةً الطبيعية والجغرافية وعلوم الحياة؛ في ما يسمى بـ«العلوم المحضة أو الصرفة». ويدعو ثالثها لاستخدام هذه السنن والقوانين التي كشف عنها منهج تجريبي في البحث؛ من أجل ترقية الحياة وتنميتها على طريق خلافة الإنسان لإعمار العالم؛ في ما يعرف بـ«العلوم التطبيقية» (التقنية). .

وما من شكّ، في أن هناك ارتباطاً وثيقاً ومحكماً بين هذه الأبعاد، يقود أحدهما إلى الآخر. فالمنهج يطرح طريقة عمل للكشف عن

الحقائق: السنن والنواميس التي تحكم الكون والعالم، وتحمي صيرورتهما الزمنية ذات النظام المعجز. . وهذه السنن والنواميس، تمنح الإنسان بدورها المعادلات التي يتمكن بها أن يدخل إلى صميم هذا التركيب المعجز؛ لبنية الكون والعالم؛ من أجل اعتماد تلك السنن والنواميس؛ لتنفيذ قدر من التطبيقات العلمية، تمضي بالحياة البشرية قدماً، صوب الأحسن والأرقى، وتتيح للإنسان أن يتحرر من أشدّ الضرورات؛ لكي يكون أكثر قدرة على رفع رأسه إلى فوق، ومحاورة السماء، وتلبية حاجاته الروحية التي بها يتميّز الإنسان عن سائر الخلق. . .

يطالعنا «جابر بن حيان» في كتابه: إخراج ما في القوة إلى الفعل ـ بهذا التساؤل: كيف يُظنّ العجز بالعلم دون الوصول إلى الطبيعة واسرارها؟ ألم يكنْ في مستطاع العلم أن يجاوز الطبيعة إلى ما وراءها؟ فهل يعجز عن استخراج كوامنها ما قد ثبتت قدرته على استخراج السر مما هو مستور وراء حجبها؟ لقد جاء هذا التساؤل في معرض الكلام على علم الكيمياء بالذات، أي: العلم الذي يستطيع الكيميائي بوسائله أن يبدّل طبائع الأشياء تبديلاً، يحولها بعضها إلى بعض، ولكن المضمون الذي يحتويه هذا التساؤل لا يقتصر شأنه على علم بعينه، بل يكشف عن عمق إيمان الرجل بالعلم من حيث هو علم، وعن إيمانه ـ في الوقت نفسه ـ بالعقل الإنساني الذي يستنبط قواعد العلم، ويستخدم وسائله في كشف أسرار الطبيعة والكون. ويؤكد ـ جابر ـ ثقته بالعلم واعتماده إياه سبيلاً لاكتناه الأسرار الكونية، بكلام رائع الدلالة على منهجيته الدقيقة حين يقول: إن أسرار الطبيعة قد تمتنع عن الناس لأحد سببين: فأما أن يكون ذلك لشدة خفائها وعسر الكشف عنها وأما أن يكون للطافة تلك الأسرار؛ بحيث يتعذر الإمساك بها. وسواء كان الأمر

هو هذا أو ذاك، كان في وسع الباحث العلمي أن يلتمس طريقاً إلى تحقيق بغيته، فلا صعوبة الموضوع، ولا لطافته ودقته؛ مما يجوز أن تحول العلماء عن السير في شرط البحث إلى غايته[1].

صحيح أن كتاب الله ما جاء كي يكون كتاباً علمياً، كما هو معروف تماماً. كما إنه ماجاء كي يكون كتاب جغرافية، أو تاريخ، أو أي من حقول المعرفة المتنوعة. وصحيح أن إلحاح بعض المفكرين المعاصرين على تحميل آيات الله معاني وتفاسير علمية، لم تقصد إليها، قد دفع بعضاً آخر، وبرد فعل يتميز بالإلحاح نفسه على نفي أن يكون للقرآن أيّة صلة بأيما حقيقة علمية. فإن الفعل الخاطئ كما هو معروف، يولد ردّ فعل خاطئ يساويه في القوة، ويخالفه في الاتجاه.

وهكذا فإنّ مبالغة طائفة من المفكّرين في تحويل القرآن الكريم إلى كتاب رياضيات، وفلك وفيزياء، وطبّ وتشريع؛ دفع طائفة أخرى إلى وضع جدار عازل بين القرآن، وبين المعطيات العلمية. وقد جاء كتاب الله ليخاطب الإنسان بمعزل من العالم الذي هُيِّئ له، والكون الذي يتحرّك فيه. إن هذا التضاد المتطرّف، يجب ألاّ يضيع علينا الرؤية الصحيحة لموقف القرآن من المسألة العلمية. وهو موقف واضح ومؤكد؛ من زاوية نظرنا .

إنّ القرآن يظلّ في حالة حضور دائم في قلب العالم والكون، يعايش سننهما ونواميسهما، ويحدثنا عنهما. وأنه لأمر بديهي أن تتعانق معطيات القرآن، ومعطيات العلم، وتتوازيا، لا أن تتضادا، أو تقوم بينهما الحواجز

---

(1) زكي نجيب محمود، **جابر بن حيان**، ص 43؛ وانظر: حسين مروة، **تراثنا كيف نعرفه**، الطبعة الثانية 1986، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ص246.

والجدران. ذلك أن مصدر العطاء واحد.. وهو الله عز وجل صانع السنن والنواميس، ومنزل القرآن، خالق الكون والعالم، وباعث الإنسان (قل: كل من عند الله)، ليس هذا فحسب، بل إن الإنسان باعتباره معنياً بصنع السنن ونزول القرآن.. وبما أنه خليفة الله في هذه العالم، ويده المريدة التي تسعى لإعماره وترقيته. كما تؤكد النظرية القرآنية، يقود بالضرورة إلى هذا اللقاء الأكيد بين كتاب الله وسنته في العالم. إذ كيف يستطيع الإنسان أن يؤدّي دوره في العالم في إطار تعاليم القرآن وشرائعه، إن لم يتحرك ابتداءً لفهم هذا العالم، والكشف عن سّننه ونواميسه؟

ولكي يتضح في الفكر الإسلامي مفهوم الواقعية؛ لابد أن تبرز فيه علمية النظرة إلى الحقائق والأشياء، وإلى الإنسان الذي يرتبط به كثير من الحقائق والأشياء، وعلمية النظرة على هذا ينبغي أن تنصبّ إذاً على الإنسان وحقوقه؛ انصبابها على علاقته بخالقه، وعلاقته بالمجتمع، وعلاقته بالمادة والكون والحياة..! أمّا علمية النظرة إلى الإنسان في ذاته فتتلخّص في أن الإنسان هو ذلك الكائن الممتاز ذو التركيب الخاص، وذو المشاعر والأشواق، وذو الغرائز والنزعات، وذو العقل والنفس والروح الأمشاج من لحم ودم وأعصاب ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ الطريقين طريق الخير وطريق الشر - ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴾ تلك هي علمية النظر إلى الإنسان في ذاته: إنه الإنسان الواقعي القادر بواقعيته، وإيجابيته في هذا الوجود على اقتحام العقاب، وتذليل الصعاب، والإرتفاع بالعلم والأخلاق والإيمان إلى أعلى مكان[1].

---

(1) صبحي الصالح، **معالم الشريعة الإسلامية**، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1982، بيروت، ص255.

إن مفهوم الحركة في الإسلام على خلاف عدد من المذاهب والأديان، ينبثق أساساً عن هذا التناغم والتلاحم بين الثنائيات: الروح والمادة، الطبيعة وما وراء الطبيعة، الأرض والسماء، العلم والإيمان، الإنسان والله. وأن افتقاد أي طرف من أطراف هذه المعادلة المنطقية سوف يقود إلى الفوضى والضياع، وسوف يجّرد دين الله من القدرة على الحركة والانتشار. وها هنا الحديث بصدد «الموقف من العلم».

يبدو أكيداً ذلك التناغم بين كتاب الله، وحقائق العلم ومعطياته.. ولكن إذا كانت آيات الكتاب تتضمن حقائق ومسلّمات مطلقة، لا يأتيها الباطل من بين يديها، ولا من خلفها. بينما تظل معطيات العلم أسيرة نسبيته وتغيرها، وقلقها وتحولها. فكيف يلتقي المطلق بالنسبي، والكلي بالجزئي، والشامل بالمحدود؟ وهل يصحّ، أن نفسر بعض آيات القرآن على ضوء نظرية أو كشف علمي، قد يتعرضان في آيّة لحظة للتشكيك أو النقض؟ ألا يقود هذا إلى النوع من التشكيك، والتناقض بالامتداد إلى صميم المعطيات القرآنية نفسها؟

والجواب يقتضينا الرجوع إلى القرآن نفسه. .إلى الأبعاد الثلاثة التي تناول من خلالها مسألة العلم هذه، كما رأينا. .

ففي البعد الأول؛ يطرح القرآن الكريم منهج عمل في الكشف عن سنن العالم والحياة، ونواميس الكون. .وهو منهج متساهل مرن، لا يخضع لتقلبات الزمان والمكان. ومن ثم إنّه يعلو على المتغيّرات النسبيّة، ويظل ساري المفعول في أي عصر، وفي آية بيئة.

لقد دعا القرآن الناس إلى التبصّر بحقيقة وجودهم، وارتباطاتهم الكونية عن طريق النظر الحسي إلى ما حولهم، ابتداءً من مواقع

إقدامهم، وانتهاءً بآفاق النفس والكون. وأعطى للحواس مسؤوليّتها الخطيرة على كل خطوة يخطوها الإنسان المسلم في مجال البحث والنظر، والتأمل والمعرفة، والتجريب فقال له: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[1].

وناداه أن يمعن النظر إلى ماحوله.. إلى طعامه ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَآئِقَ غُلْبًا وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾[2] وإلى خلقه ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾[3] وإلى الملكوت ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[4]. وإلى التاريخ وحركة الإنسان في العالم ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً﴾[5].

وإلى خلق الله ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[6]. وصولاً إلى آياته المنبثة في كل مكان ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْءَايَٰتِ﴾[7]. وإلى النواميس الاجتماعية ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾[8]. فلفت إلى الطبيعة وهي تنبعث من قلب الفناء برحمة من الله ومقدرته ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ﴾[9].

---

(1) سورة الإسراء: الآية 36.
(2) سورة عبس: الآيات 24 ـ 31.
(3) سورة الطارق: الآية 5.
(4) سورة الأعراف: الآية 185، سورة يونس: الآية 101، سورة ق: الآية 6.
(5) سورة غافر: الآية 82.
(6) سورة الغاشية: الآية 17.
(7) سورة المائدة: الآية 75، سورة الأنعام: الآيات 46 ـ 65.
(8) سورة الإسراء: الآية 21.
(9) سورة الروم: الآية 50.

وإلى الثمار وهي تتدلى من غصون الأشجار: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَيَنۡعِهِۦٓۚ﴾[1]. وإلى الحياة الأولى، كيف بدأت؟ وكيف تمّت وارتقت؟ ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَۚ﴾[2]. ودعاه أن يحرّك سمعه باتجاه الأصوات، لكي يعرف ويميّز، فيأخذ أو يرفض، فمن الاختيار البصير ينبعث «الإيمان» ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ﴾[3].

وانتقل القرآن خطوة أخرى وسألهم أن يحركوا (بصائرهم) تلك التي تستقبل في كل لحظة مدركات حسية سمعية، وبصرية لا حصر لها، ومن ثم تتحمل (البصيرة) مسؤولياتها في تنسيق هذه المدركات، وتمحيصها وموازنتها وفرزها من أجل الوصول إلى الحق التي تقوم عليه وحدة نواميس الكون والخليقة ﴿فَمَنۡ أَبۡصَرَ فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ عَمِيَ فَعَلَيۡهَاۚ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيۡكُم بِحَفِيظٖ﴾[4].

إن العقل والحواس جميعاً مسؤولة، لا تنفرد إحداها عن الأخريات في تحمّل تبعة البحث، والتمحيص والاختيار. والإنسان مبتلىً بهذه

---

(1) سورة الأنعام: الآية 99.

(2) سورة العنكبوت: الآية 20.

(3) سورة الأنفال: الآية 21، وانظر: (البقرة: 171 ـ 181)، (الجن: 1/ 27). (المائدة: 83)، (القصص: 55/ 71)، (فاطر: 14). (فصلت: 4/ 26)، (الملك: 10)، (مريم: 24)، (الأنبياء: 45)، (الأنعام: 25/ 36)، (الأعراف: 100)، (يونس: 67)، (الفرقان: 44)، (السجدة: 26)، (الشعراء: 72)، (ياسين: 27)، (الأنفال: 23)، (غافر: 22)، (الزمر: 18)، (الحجر: 73)، (الكهف: 101).

(4) سورة الأنعام: الآية 104، القصص: 72، الذاريات: 221، الأعراف: 179. الحج: 46، الزخرف: 51، الطور: 15، البقرة: 17، يونس: 43، السجدة: 27، ياسين: 9، الصافات: 175، يوسف: 108، القيامة: 14 ـ 15، ق: 8، النمل: 13، العنكبوت: 38، الملك: 3 ـ 4، النور: 44، الحشر: 3.

المسؤولية لأنّه من طينةٍ أخرى، غير طينة الأنعام ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[1]. ومن ثم تتوالى الآيات لتؤكد مرة تلو الأخرى على أن السمع والبصر والفؤاد جميعاً، هي التي تعطي للحياة الإنسانية قيمتها، وتفرّدها. وأن الإنسان بتحريكه هذه القوى والطاقات، بفتحه هذه النوافذ على مصراعيها، باستغلال قدراته الفذّة حتى النهاية، سيصل إلى قمّة انتصاره العلمي والديني على السواء. لأنّ هذه الانتصارات ستبوّئه المركز المسؤول. بوصفه خليفة لله في الأرض. وأنه بتمجيد هذه الطاقات، وقفل نوافذها، وسحب الستائر عليها، يكون قد اختار بنفسه المنزلة الدنيا التي ما أرادها له الله، يوم منحه نعمة السمع والبصر والفؤاد: وهي منزلة البهائم والأنعام ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَٰرَهُمْ﴾[2].

وحشدٌ آخر من الآيات بلغ ما يقرب الخمسين، حثّ على تحريك (العقل) المفتاح الذي منحه الله لبني آدم، وقال لهم: افتحوا به أبواب الملكوت، وادخلوا ساحة الإيمان بالله الذي سخّر لكم ما في السموات والأرض ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3].

وآيات أخرى، دعت الإنسان إلى التفكير العميق المتبصّر المسؤول، بكل ما يحيط به من علامات وأحداث، وأشياء وموجودات ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾[4].

---

(1) سورة الإنسان: الآية 2.

(2) سورة محمد: الآية 23، سورة النمل: الآية 78، سورة الأعراف: الآية 179، سورة المؤمنون: الآية 78، سورة الحج: الآية 46.

(3) سورة البقرة: الآية 242، سورة العنكبوت: الآيات 22 ـ 43، سورة يوسف: الآية 42، سورة الحج: الآية 46.

(4) سورة الأنعام: الآية 50، سورة الروم: الآية 8، سورة سبأ: الآية 46، سورة آل عمران: الآية 191، سورة الأعراف: الآية 176، سورة الحشر: الآية 21.

وما يقال عن «التفكّر» يمكن أن يقال عن «التفقّه»؛ وهو خطوة عقلية أبعد مدىً من التفكير. إذ هي الحصيلة التي تنتج عن عملية التفكير، وتجعل الإنسان أكثر وعياً بما يحيط به، وأعمق إدراكاً لأبعاد وجوده وعلائقه في الكون. كما تجعله منفتح البصيرة دوماً، ومستعداً للحوار إزاء كل ما يعرض له من أسئلة وعلامات ﴿فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[1].

«والأمر المهم في هذا الميدان هو نقد العلم الحديث من وجهة نظر إسلامية قوية، مليئة بالثقة بالنفس، بدل النظرة المبهرة بالعلم، التي كانت وما زالت تتشبث بكل ما يقدمه العلم وكأنه خشبة الخلاص»[2] «وأخطر ما في الأمر أن العلم الحديث ينطلق من الخطوة الأولى بهدف واحد، هو السيطرة على الطبيعة طمعاً بالحصول على الثروة. والحال أن الإسلام له رؤية مختلفة هي البحث عن الحق والحقيقة»[3].

أكدّ القرآن الأسلوب الذي يعتمد «البرهان» و«الحجة»، و«الجدال الحسن» للوصول إلى النتائج الصحيحة، القائمة على الاستقراء والمقارنة، والموازنة والتمحيص. استناداً إلى المعطيات الخارجيّة المتّفق عليها، والقدرات العلمية والمنطقية، لأولئك الذين بلغوا شأناً

---

(1) سورة النساء: الآية 78، سورة هود: الآية 91، سورة الأنعام: الآية 65، سورة طه: الآية 28، سورة الأعراف: الآية 179، سورة الأنفال: الآية 65، سورة التوبة: الآيات 87 ـ 122، سورة المنافقون: الآية 7.

(2) الدكتور السيد حسين نصر، «العلم المعاصر في منظار الرؤية الكونية الإسلامية»، في كتاب العلم والدين. . . ، إصدار مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، تعريب محمد حسن زراقط، ص 33.

(3) المصدر نفسه، ص33.

بعيداً في هذا المضمار ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1].

هكذا يبوء العلم بمفهومه الواضح الشامل، فاعلية في غاية الأهمية في المجتمعات التي ترتضي الدين، أو المنهج الإلهي طريقة لها في الحياة. ولا بدّ أن نضيف هنا حقيقة أخرى في غاية الأهمية، تلك هي؛ أن كلمة «العلم» وردت في القرآن الكريم مراراً، كمصطلح على «الدين» نفسه، الذي علّمه الله أنبياءه على النواميس، التي يسيّر الله بها ملكوته العظيم على الحقائق الكبرى، الموجودة عند الله في «أم الكتاب». وكإشارة إلى القيم الدينية التي نزلت من السماء في مقابل الأهواء، والظنون البشرية. من ثم يغدو العلم والدين سواء في لغة القرآن، إنّ كلمات الله سبحانه تعّلمنا هذه الحقيقة، وتبصّرنا بمواقع العلم والدين الفسيحة، الممتدة المتداخلة. كما أراد لها أن تكون، لا كما يريد لها الوضعيّون، الذين يسعون جهدهم للفصل بين الكلمتين ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[2]. ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[3]. ﴿ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾[4]. ﴿قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِندَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُم مَّا أُرْسِلْتُ بِهِ﴾[5].

---

(1) سورة البقرة: الآية 111، سورة المؤمنون: الآية 117، سورة النساء: الآية 174، سورة النمل: الآية 64، سورة القصص: الآيات 32 ـ 75، سورة الأنعام: الآيات 83 ـ 149، سورة النحل: الآية 111، سورة العنكبوت: الآية 46، سورة الحج: الآية 8.

(2) سورة البقرة: الآية 120.

(3) سورة آل عمران: الآية 7.

(4) سورة النساء: الآية 157.

(5) سورة الأحقاف: الآية 23.

ولا يسعنا هنا، استعراض جلّ ماورد من آيات في هذا المجال، أو حتى الإشارة إليه. ويكفي أن نشير إلى أنّ كلمة «علم» بتصريفاتها المختلفة، وردت في عدد من الآيات جاوز السبعمائة والخمسين[1].

ونتجاوز البعد الثاني لحظات، كي ننظر إلى البعد الثالث، فإذا به دعوة ملحّة في أكثر من موضع من كتاب الله؛ إلى اعتماد حقائق العلم وكشوفاته، لتطوير الحياة وترقيتها بمزيدٍ من التطبيقات «التقنية»، على كافة المستويات. وهو أيضاً مرن، يتميز بالشمولية والديمومة. إذ هو دعوة للإفادة من الحقائق العلمية الراهنة في مدى كل عصر؛ لإحداث تطبيقات على مستوى العلاقات المدنية لذلك العصر. فإذا ما حدث أن تغيرت الحقائق العلمية، وتبدلت العلاقات المدنية، كان بمقدور النداء القرآني أن يمضي لكي يخاطب كل جيل؛ أن يتحرك لإحداث تطبيقات أخرى على مستوى الحقائق الجديدة. ومن خلال العلاقات المتغيرة، ألم يدعنا القرآن الكريم؛ إلى أن نعدّ لأعدائنا العدّة التي نروعهم بها، ونحمي بالتالي وجودنا، ودورنا في الأرض.. فيما نستوحيه من سورة الحديد؟ هل ثمة أكثر دلالة على ارتباط المسلم بالأرض من تسمية سورة كاملة باسم خام من أهم وأخطر خاماتها؟ هل ثمّة أكثر إقناعاً لنزعة التحضّر، والإبداع، والبناء التي جاء بها الإسلام؛ كي يجعلها جزءاً أساساً من أخلاقيات الإيمان، وسلوكيته في صميم العالم من هذه الآية، التي ترد في السورة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾[2]. الآية التي تعرض

(1) عماد الدين خليل، **التفسير الإسلامي للتاريخ**، مرجع سابق، الفصل الثالث.
(2) سورة الحديد: الآية 25.

خام الحديد كنعمة كبيرة، أنزلها الله لعباده. وتعرض معها المسألة في طرفيها اللذين يتمخّضان دوماً عن الحديد (البأس الشديد) تمثلاً باستخدام الحديد، كأساسات لسلاح القوة.

ولـ(المنافع) التي يمكن أن يحظى بها الإنسان من هذه المادة الخام، في كافة مجالات نشاطه وبنائه السلمي. وهل ثمة حاجة للتأكيد على الأهمية المتزايدة للحديد بمرور الزمن، في مسائل السلم والحرب، وأنه غدا في عصرنا الراهن هذا وسيلةً من أهم الوسائل في ميادين القوى الدولية، سلماً وحرباً؟ إن الدولة المعاصرة التي تملك خام الحديد، تستطيع أن ترهب أعداءها بما يتيحه لها هذا الخام من مقدرة على التسلّح الثقيل. ولا بدّ أن نلتفت هنا؛ إلى هذا التداخل العميق والارتباط الصميم في آية الحديد بين إرسال الرسل، وإنزال الكتب معهم، وإقامة الموازين الدقيقة؛ لنشر العدل بين الناس، وبين الحديد الذي يحمل في طياته (البأس الشديد).

ثم التأكيد من أن هذا كله إنما يجيء لامتحان توظيف البيّنات وطرائق استثمار المنافع وأخلاق استخدام القوة ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾[1]. إن هذا الموقف المتشعّب المتداخل، يقودنا ثانية إلى أن الإسلام جاء كي يشدّ الإنسان إلى أعماق الأرض، ويدعمه إلى التنقيب فيها من أجل إعمارها وحمايتها. وإنّ المسلم لن تحميه وتنصره؛ إلا يده المؤمنة التي تعرف كيف تبحث عن الحديد، وتصوغه من أجل الحماية والتقدم والنصر. وهكذا فحيثما تلفتّنا عبر هذا البعد الثالث؛ من معالجة القرآن للمسألة العلمية، وجدناه يتخذ دعوة دائمة،

---

(1) سورة الحديد: الآية 25.

لا تحدّها حدود، ولا تأسرها متغيرات ولا نسبيات؛ لدفع الجماعة المؤمنة إلى صياغة مزيد من التطبيقات المبنيّة على حقائق العلم، وكشوفاته ومعدلاته. ونرجع إلى البعد الثاني، حيث يطرح القرآن حشداً من الحقائق، والسنن والنواميس؛ في مجالات العلم المختلفة وبخاصة؛ الطبيعية والجغرافية، وعلوم الحياة في عدد واسع من المقاطع والآيات؛ لا يتّسع المجال لتحليلها واستعراضها.

ها هنا، يلجأ بعض المفكّرين أو المفسّرين المعاصرين إلى اعتماد أحد الموقفين، الأوّل يتّكئ كلياً على معطيات العلم الحديث لتفسير آيات القرآن الكريم، والوقوع بالتالي في خطأ منهجي، يقوم على تحكيم الجزئي بالكلي، والمتغير بالدائم، والنسبي بالمطلق. فإذا ما حدث أن تبدّلت الجزئيات، والمتغيرات، والنسبيات العلمية ـ وهذا شأنها كما يؤكد العلماء أنفسهم ـ أدى ذلك إلى إحداث شرخ، أو قلق ذهني إزاء تلك الآيات التي فُسّرت وفق مقولات؛ لم يتح لها الدوام. والموقف الثاني يرفض كلية الاعتماد على معطيات العلم الحديث، تحسباً من مصير كهذا. والمنهج الأقرب إلى الصواب؛ هو أن نتخذ موقفاً «وسطاً» كما علّمنا كتاب الله نفسه أن نتخذ في كافة مساحات الحياة، فلا هو بالالتصاق الكامل بمعطيات العلم المتغيرة، ولا هو بالرفض الكامل للتفسير بها.

إنّ المفسّر المعاصر يجب أن يُعمل عقله وقدراته؛ في مجال تخصّصه إذا توافرت لديه؛ لإدراك طبيعة العلاقة بين طرفي المعادلة: الآية القرآنية، والمقولة العلمية؛ مستفيداً من جهة أخرى من الاتجاهات الحديثة التي ظهرت أخيراً في مجال التفسير القرآني.

ومن خلال هذا التوازن في القدرة العلمية «التخصصية» والقدرة التفسيرية «الموضوعية»، يمكن للمفسّر أن يتحرّك لكشف الدلالات المقصودة للآيات العلمية في كتاب الله. وهناك من الحقائق العلمية ما أصبح بمثابة قوانين نهائية، بل بداهات مسلماً بها لا تقبل نقضاً، ولا تغيراً من مثل الدوْر الذي تلعبه الرياح ـ على سبيل المثال ـ في عملية الأمطار. وغير هذه الحقائق أمور كثيرة، ما كان العربي يوم نزول القرآن، يلمّ بأبعادها «العلمية» إلاّ في حدود فطرته.

ومن ثم فإنّ تفسير الآيات القرآنية التي تناولت هذه الحقائق، وأكدّت عليها، سيتكئ على بداهات علمية؛ بالنسبة للقرون الأخيرة، فإنه سيكشف في الوقت نفسه جوانب الإعجاز العديدة، التي تضمّنها القرآن، وأشار إليها. والإنسان المعاصر اليوم في أمسّ الحاجة إلى يقين ديني، يعيد إليه وحدته الضائعة، وسعادته المفقودة، وأمنه المسلوب.

وما دامت القناعة المبنيّة على «الحقائق العلمية»، هي اليوم أكثر القناعات فاعلية للتحقق بهذا اليقين. وما دام كتاب الله يمنحنا هذا القدر الكبير المعجز من هذه الحقائق، التي راحت تتكشّف عقداً بعد عقد، وقرناً بعد قرن.. فلماذا لا نتحرك على ضوء هذه المعادلة العلمية؛ لإنقاذ الإنسان المعاصر من ورطته، بفقدان اليقين ؟[1]

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[2].

---

(1) الدكتور عماد الدين خليل، **في القرآن والمسألة العلمية**، كانون الأول، 1978م.

(2) سورة فصلت: الآية 53.

﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾[1].

كذلك ارتبط العلم بالإيمان بالعمل في عقيدة المجتمع الإسلامي ارتباطاً جوهرياً، يقوم على التفاؤل، والإقبال على الحياة من أجل خير البشرية، وعلى هذه الغاية النبيلة يرتب الإسلام ما يحل بالمجتمع من تفكك وانحلال على الفعل الإنساني، كما يؤكد مسؤولية المجتمع في إنهيار الحضارات، بملاحظة أن التقدم الصاعد مشروط بنماء وعي المزاوجة بين هداية العلم، وهداية الدين، على أن انهيار الحضارة عبر تاريخها المديد كان نتاجاً لتخلي العلم عن مبادئه الأخلاقية، أو عن تخلي التدين عن مبادئه ـ العلمية ـ في حمل أمانة الخلافة الإنسانية على الأرض. وبكلمة فإن انهيار الحضارة لا يتم فجأة، بل إن في القرآن الكريم آيات تشير إلى ما يسق هذا الانهيار من مقدمات في ما نستوحيه من قوله سبحانه: ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَـٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾[2] ومعنى ذلك أن الحضارات التي زالت لم تسقط فجأة وإنما كان الانهيار هو المرحلة النهائية من تغير طويل الأمد، تجمعت خلاله الأسباب، وتفاعلت فيما بينها[3] إنّ الحضارات التي تعاقبت على المجتمع البشري لم تكن وليدة فرد، ولا وليدة هوى زائل تملّكه مجموع من الأفراد؛ إذ لو كان الأمر كذلك لتعرضت هذه الحضارات للتداعي السريع، ولو كان الأمر كذلك لأصبح التطور الإجتماعي عملية تصفها الصدفة أبداً بالعامل في سير التاريخ[4].

---

(1) سورة يونس: الآية 39.

(2) سورة الكهف: الآية 59.

(3) **في فلسفة الحضارة الإسلامية**، مصدر سابق، ص290.

(4) الدكتور راشد البراوي، **التفسير القرآني للتاريخ**، دار النهضة العربية، 1973، ص202.

وبكلمة فإنّ القرآن الكريم يقترح الاعتماد على البوصلة الاخلاقية في كل انبثاق للتقدم العلمي بملاحظة إنّ تفاعل الأفراد في المجتمعات وتنافسهم على الأرض وما فيها من خيرات من شأنه أن يوجد صراعاً يحتدم بينهم فيستعلي الغني عن الفقير وينتهك القوي حرمة الضعيف فيما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا ۖ وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[1] وهنا يأتي الجانب التربوي من القرآن لتهذيب هذا الصراع وتصويب جداله من خلال قيمة أخلاقية عليا تبث في روح المجتمع روح العمل الجماعي في جميع آفاق التعاون على البر والتقوى الذي يحمي العلاقات الإجتماعية وروابطها من أي استغلال أو عدوان غير مشروع وفي ضوء ذلك كله يؤسس القرآن الكريم لمفهوم تكامل العلاقة بين العلم النافع والعمل الصالح بحيث إذا حصل الخلل في قصور أي منهما أو تقصيره استشرى مكروه الشلل في البنيان الاجتماعي كله. ومن هنا جاءت قاعدة سد الذرائع في الفقه الإسلامي لتحريم ما يقود إلى الحرام ووجوب ما يقود إلى الواجب على قاعدة قرآنية هي الموازنة بين الحقوق والواجبات ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾[2].

---

(1) سورة الأنعام: الآية 123.

(2) سورة القصص: الآية 77.

الفصل السادس

في أزمات الاجتماع الدينيّ

- الإنسان والدين. . . وأزمة الحضارة
- التقدّم العلميّ وأزمة التديّن
- التديّن بعد الحرب وصعود الأصوليّة المسيحيّة
- التديّن الإسلاميّ وإشكالات النهوض

الإنسان والدين.. وأزمة الحضارة

تشتبك قضايا العالم الكبرى التي يعيشها إنسان العصر الحديث في أزمات، وحروب، وأمراض، وتفسخ، ويأس، ليست في حقيقتها إلا أعراضاً ظاهرية لعلة أعظم خطراً وأعمق جذوراً. وينبع خطر علّة العلل هذه من أنها تمسّ صميم الإنسان كإنسان، وتستهدف جوهره الأصيل ككائن عاقل، يقف في قمّة الهرم التطوري للكائنات المعروفة حتى الآن.

والحديث عن العرض والجوهر ـ ككل حديث عن البشر أمر نسبي بالضرورة؛ إذ قد يكون ـ العَرَض صورة موقوتة للجوهر، أو تعبيراً جزئياً عن بعض جوانبه. وليس من العسير على الإنسان أن يميز في هذا المجال بين ضربين من القضايا. أولهما ـ يتعلق بتطور الإنسان في السلّم الاجتماعي، وانتقاله من بيئة متخلفة إلى أخرى متقدمة. وثانيهما ـ يتعلق بتطور الإنسان «الداخلي» فينا كإنسان.

ولهذا التمييز أهميته على الرغم من أن الإنسان في كلا الحالين هو هدف التطور، والقاسم المشترك الأعظم فيهما. فقد دلّت التجارب على

أن القضايا الناجمة عن تطور الإنسان في بيئاته الاجتماعية المختلفة ـ قضايا مرحلية عارضة. والأعراض التي تصيب المجموعات البشرية فيها ـ على الرغم من آلامها ومرارتها ـ أعراض معاناة لا بدّ للإنسان من أن يدفعها ثمناً للتطور، والتقدم. والمراحل التي مرت بها الإنسانية في طريقها نحو عالمنا الحديث، كلها تشير إلى عِظَم هذه المعاناة، والتضحيات الكبيرة التي بذلها الإنسان، وما يزال يبذلها ثمناً للتحضر.

لكن ماذا عن هذا الإنسان الذي هيّأ له جهاده الطويل كل هذه الطيبات؟ هل نقول إنّ التطور الذي مَسَّ حياة الإنسان في إطارها الخارجي، ونقلها من مجاهل ما قبل التاريخ، وكهوفه عبر كل عصور الظلام، والآلام، والموت البطيء تحت وطأة الجهل، والفقر، والمرض؛ إلى عصر الذرة ورحلات الفضاء قد استتبع بالضرورة تطوراً جوهرياً في إنسانية الإنسان؟

ورغم هذه الجوانب المشرقة في تطور الإنسان، إلا أن عصرنا الحاضر يشهد من الأزمات، وضروب الفوضى، واختلال الموازين؛ ما لم تشهده الإنسانية في عصر من عصورها. إذ لم تكن في يوم من أيامها بمثل هذا الارتباط؛ ولذلك لم تعايش الأزمات بهذا الأسلوب الجماعي الذي نعايشها به اليوم، وعلى نطاق العالم كافّة.

هل نقول: إن أزمات العصر الحاضر هي تعبير عَرَضيّ عن معاناة الإنسان في سبيل التطور الاجتماعي؟ فهي إذن من هذه الناحية أعراض معافاة ضرورية لتقدم الإنسان؟ وسيتخطاها في سيره نحو اليوتوبيا الموعودة؟ أم هي إشارات لعلة أخطر شأناً، لا تتعلق بمرحلة من التطور الاجتماعي، وإن ارتبطت به، فإنما تتعلق بجوهر الإنسان كإنسان؟

ومحاولة الإجابة عن ذلك تستلزم التنبه إلى ملاحظة أن التطور الاجتماعي للبشر؛ لا يسير في خط مستقيم. فهناك من المجتمعات ما يعيش في العصور الوسطى، وهناك قلة من البشر تعيش في مطالع هذا القرن. بل إن التفاوت في التطور الاجتماعي يثير واحدة من مشكلات الانتظام في وحدة المجتمع الواحد، والبيئة الواحدة. فكم من البشر يسعون بيننا في هذه الساعة، وهم ينتمون إلى مجاهل في التاريخ لا تخطر بالبال؟

كل ذلك يخلق من المشاكل ما لا حصر له، ليس في المجتمعات المتخلفة فحسب، بل في أكثر المجتمعات تقدماً. ولكن الأمر الذي يلفت النظر هنا أن معظم شرور العالم الحديث لا تنبعث عن المجموعات المتخلفة، بل عن المجموعات المتقدمة. فالحروب، والاستعمار، واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، والنازية، والفاشية، والصهيونية... وما إليها من مبتكرات الحضارة الحديثة أبناء شرعيون للشعوب المتقدمة، في مجال العلم، والتطور الاجتماعي، والضحايا في كل حالة هي المجتمعات المتخلفة.

هل نقول إنّ هذا قمة التطور؟ وأن علينا جميعاً كبشر أن ندفع ثمنه؟ استعماراً؟ وتنكيلاً؟ وقتلاً؟ في طريق مسيرتنا نحو الفردوس الموعود؟

فالشعوب المستضعفة ستقاوم، وتنتصر، وتلحق بركب التقدم. وفي نهاية المطاف هل سنركب كلنا ـ بنو البشر ـ في سفينة؟ وعلى قدم المساواة في مجال التقدم والرقي؟

إنّ ما يحدق بعالم اليوم لا يبرر هذا التفاؤل، ولا يشير إلى أنّ الإنسانية ـ وهي تسلك ما تسلكه اليوم ـ سينتهي بها المطاف إلى هذه النهاية السعيدة.

اللّهم إلا أن نعيد قراءة التدين بعيون الأنبياء على قاعدة نظم الحياة بردّ الاعتبار لمصباح العقل الذي تم اغتياله في ليل الحضارة. كذلك يذهب العلامة الطباطبائي إلى أن الحياة الفكرية لا تتم إلا بإدراك الذي نسميه فكراً. وكان من لوازم ابتناء الحياة على الفكر أن الفكر كلما كان أصحّ وأتمّ؛ كانت الحياة أقْوَم. فالحياة ـ القيمة ـ بأية سنة من السنن أُخذ بها الإنسان ترتبط بالفكر القيّم، وتبتني عليه، وبقدر حظّه منه يكون حظّها من الاستقامة. وقد ذكر الله سبحانه في كتابه العزيز بطرق مختلفة وأساليب متنوعة كقوله عزَّ وجلّ: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[1].

إنّ منطق التطور الذي يربط بين تطور البيئة وتطور إنسانية الإنسان يحتاج إلى منطق مقتدر لتبرير انحدار أمة؛ كالأمة الأمريكية مثلاً في وحل غزواتها وحروبها الاستباقية، وانحدار أمم الغرب جميعاً في مناصرتها للشعوبية الصهيونية. فالتقدم تقدم في الإنسانية، وما نشهده في كثير من المجالات هو انحدار في إنسانية الإنسان برغم المظهر الخارجي الباهر. وفي كل ذلك دلالة، على أن قضايا العصر الكبرى التي يعيشها الإنسان الحديث، ليست إلا أعراضاً لعلّة العلل في تطور الإنسان الذي لا يعاني أعراضاً وقتية بقدر ما يعيش أزمة حضارية بعيدة الغور.

ويكفي أن نعلم أنّ ما دخل التاريخ من نتاج هذه الحياة العقلية ـ وهو حضارة الإنسان المسجلة ـ لا يتعدى حاجزاً زمنياً ـ مداه بضعة آلاف من الأعوام، وما وراء ذلك يدخل في نطاق ما قبل التاريخ.

---

(1) سورة الأنعام: الآية 122.

فالإنسان ليس قريب العهد بحياة التحضر والاجتماع المنظم فحسب؛ ولكنه قريب العهد بالحياة العاقلة في جملتها أيضاً.

ولكن الإنسان برغم انفلاته من خط السير العام لحركة التطور على ما أسلفنا، فهو من جانب آخر حلقة أخيرة لسلسلة متّصلة من الأسلاف ضاربة في أعماق القدم. وقد ورث عنها كل غرائزها، ومزاياها الحيوانية التي تكفل له البقاء، وتمنحه القدرة على مواجهة تحديات الحياة، ومخاطرها. فالحيوان كامن فينا بالغريزة، ونشاطه بحسب بعض النظريات الاجتماعية يصدر عن جزء من مخنا يسمونه «العقل القديم». فالإنسان الذي ثقّفه العقل، ووجّه خطاه في سبيل الحياة المدنية الهادفة، يستمد وجوده من جزء آخر في مخنا هو «العقل الجديد». ومهمة هذا الوليد الجديد ـ الذي عبّر عنه «كيستلر» بأنه «فلتة نادرة من فلتات الطبيعة» ـ أن يحدّ من نشاط الحيوان القديم فينا، وأن يكون بمثابة القيّم على حركاته حتى تستقيم حياة الاستقرار، ويتمّ للناس قدر من التعاون تصلح معه حياة الاجتماع.

والسؤال الجوهري إزاء ما نصطلح عليه بـ(خرافة التطور) و(خرافة الحضارة) هو: كيف نعيد صياغة العقائدية الدينية؟ والعقائد الإجتماعية السياسية؟ لكي لا تكون مصدراً من مصادر الإعاقة نحو التقدم؟ للإجابة عن هذا السؤال يقرّر العلاّمة الطباطبائي: إن الآراء والعقائد التي يتخذها الإنسان إمَّا نظرية لا تعلّق لها بالعمل من غير واسطة كالمسائل المتعلقة بالرياضيات والطبيعيات وما وراءها. وإما أنشطة متعلقة بالسلوك؛ ومنهجنا في القسم الأول هو اتِّباع العلم واليقين المنتهي إلى برهان أو حس غير أن منهجنا في القسم الثاني يجب أن يتم عبر اختبارات ما

يوصلنا إلى الخير والسعادة واجتناب ما يجرنا إلى الشقاء. ومن هنا فإنّ أي اعتقاد بما لا علم له بكونه حقاً في مجال الفكر أو خيراً في مجال السلوك فهو اعتقاد خرافي يتغذى على مصادر ـ الخوف والرجاء ـ التي تصطنع أصنام الخرافة ومعتقداتها. ولم يزل الإنسان منذ أقدم عصور حياته يكابد من موروثات الخرافة حتى اليوم وليس كما يُظَنّ من أنها من خصائص الشرقيين فهي موجودة في موروثات العقل الغربي كأشد ما يكون الحرص عليها في غير جانب من جوانب العقائد الدينية والسياسية ولاسيما في ما يتصل بمفهومات كمال الدين وكمال الحضارة.

الغريب في أمر تطور الإنسان من هذه الناحية أنه بدل أن يطوِّر عقله الحيواني القديم، ظلّ يحتفظ به في مخّه، وسلك وجهة جديدة في التطور، هي التي عبّر عنها «كيستلر» بـ(الفلتة)؛ إذ نبت له عقل جديد، هو مدار الحياة العاقلة فيه. وفي ضوء ذلك نشأت تلك الأفكار التي تتحدث في علم النفس الاجتماعي عن ازدواجية الإنسان. ومن هنا، تحدثوا عن الإنسان والحيوان في شخصية البشر. ومن هنا، أمكن للفرد البشري أن يسمو بإنسانيته، فيرتفع إلى مرتبة الملائكة، وأن ينحطّ بغرائزه، فينحدر إلى درك الشياطين.

ولقد سُقتُ كل هذا الكلام؛ لأصل إلى نقطة أراها وشيجة الصلّة بأزمة الإنسان المعاصر، إن لم تكن مصدرها. وذلك أن حياة الاجتماع ـ وإن كان الإنسان مهيأ لها كما ذكرنا ـ امتحان قاسٍ لمقدرة الإنسان على إحداث قدر من التوازن بين دوافعه الغَرَزِيّة القويّة، وبين متطلبات حياة الجماعة. وليست هذه بالعملية السهلة؛ إذ إنّ حياة الاجتماع، بذل ومجاهدة، وإرادة.

والعناصر البدائية القديمة في كياننا أقوى تعبيراً، وأشد تمكناً؛ لاتصالها ببقاء النوع وسر الفطرة. وهي بالتالي أعنف حركة، وأشدّ اكتساحاً، وسرعان ما تطفو على السطح في الوقت الذي يكون فيه الجانب الاجتماعي هو الجانب المكتسب (الذي هو نتيجة مجاهدة الإنسان لتأكيد إنسانيته) مجرد قيد على كل مظاهر العنف الهادرة في أعماقنا. فهذا الجانب المكتسب يقوم مقام القشرة التي تكسو سطح البركان الحيواني، وبمجرد زوالها تزول الضوابط الإنسانية، ويرجع إنسان الغاب فينا في عنف حيوانيته.

وفي النصوص المفسّرة للقرآن سيجري الحديث عن نجد الحق الحق ووهد الباطل لبلورة البحث في انقسامات النفس الإنسانية وإلهاماتها واستيهاماتها، ولكنها تخضع بإرشاد القرآن إلى منظومة المعايير، وإلى ما يعرفه الناس بحسب عقولهم الفطرية، وإدراكهم المركوز في نفوسهم، وإنك ـ كما يقول العلامة الطباطبائي في تفسيره ـ لو تتبعت الكتاب الإلهي، ثم تدبرت في آياته، وجدت ما لعله يزيد على ثلاثماية آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكر أو التذكر أو التعقل أو تلقّن النبي (ص) ـ الحجة لإثبات حق أو باطل كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ مِن رَّبِّكُمْ﴾[1].

حياة الاجتماع والحضارة إذاً ليست أمراً غريزياً يحدث للإنسان بالضرورة. ومن الجائز أن يصل الإنسان إلى آلية قريبة من آلية النحل والنمل في مسلكهما الاجتماعي؛ إن أتيح له البقاء على سطح الأرض

(1) سورة غافر: الآية 28.

بالقدر الذي يسمح لعقله الحديث، وملكاته الإنسانية أن تتطور؛ لأن التطور الإنساني فيما ذكر ـ جوليان هكسلي ـ سيكون تطوراً عقلياً ثقافياً لا جسمانياً. وإلى أن يصل الإنسان إلى هذا الطور البعيد، فإن حياته الإنسانية في كفّ عفريت؛ لأنها ترتكز على قشرة واهية من منجزات الإنسان العاقل؛ في مواجهة كل تحديات، ومخلفات القرون في أعماقنا التي تسعى لردّ الإنسان إلى حيوانيته الأصلية.

وأمام هذا الخطر الدائم سعى الإنسان في مختلف عصوره إلى تأكيد هذا الجانب الإنساني بشتّى الوسائل، فاستعان بالسحر، واستعان بالدين، وسلك مسلك الردع عن طريق القانون، والشرع. وقد عبّرت إحدى شخصيات «دستيوفسكي» عن فكرة الإلزام الخُلقي حين قالت: «إذا كان الله غير موجود، فكل شيء مباح».

والغاية أن يكون السلوك الإنساني وليد الطبع، وليس وليد الإلزام. ولكن ذلك بعيد غاية البعد من أن يتحقق؛ ولذلك جاءت كل هذه القيود، واستنبطت كل هذه الوسائل؛ لتردع الإنسان، وتخيفه وترهبه؛ ليلتزم بالجانب الخيّر في شخصيته. ومعنى ذلك أن الإنسان بمجرد أن تنتفي عنه قيود المجتمع، وتسقط عنه أدوات الردع، يرتدّ إلى حيوانيته، وتتقلص جوانبه الإنسانية المكتسبة بالعرق، والدموع، والمجاهدة.

وليس هذا ضرباً من الخيال، فقد برهن البشر في نصف القرن الذي سلف؛ على أن الأمر في ذلك أخطر بكثير مما نتصور. فالإنسان لا يرتدّ إلى مرتبة حيوان الغاب فحسب، فذاك محدود الخطر، ولكنه يرتدّ حيواناً في يده القنابل الذرية، وفي يده وسائل الدمار الأخرى. وما النازية والفاشية والعنصرية والصهيونية... وكل النعرات اللاإنسانية الأخرى، إلا تعبيراً عن هذه الردّة، وقد اكتست أزياء حديثة.

وقد دلّت التجارب على أن الإنسان إذا تعرض لظروف تبعده عن الأمة التي توفر له حياة الاجتماع، يسلك سلوكاً لا يخرج عن مسلك قطيع الفئران الذي باشر عليه العلماء تجاربهم.

ومظهر الأزمة هنا أن هذا الجانب المكتسب من الإنسان، يتعرض لتحدّ في هذا القرن، لم تشهد مثله البشرية في تاريخها الطويل. لقد واكب هذا التطور الداخلي البطيء تطور مذهل في المجال الخارجي؛ بحيث أصبحت الشقّة بين قيم الإنسان، وبيئته المادية؛ بعيدة بعداً لا يسهل تخطيه. وسلامة الإنسان تكون دائماً في نجاحه في إقامة ضرب من التعادل بين قيَمِه ومعطيات بيئته.

ويتم ذلك في يسر، حين يكون التحول الاجتماعي بطيئاً. أما حين يزداد معدّل سرعته، فتتضاعف الصعوبة في التلاؤم والانسجام مع البيئة بمقدار هذه السرعة. وقد يصل الإنسان إلى درجة التمزق حين يفلت من يده الزمام، ويضطرب ميزان التعادل، فتختلّ إنسانيته، وتنحطّ ملكاته العقلية.

والأمر في ذلك ليس مقصوراً على سرعة التحول في البيئة المادية وحدها، وما تلقيه على وجدان الإنسان وروحه من أعباء وأثقال، بل إن هذه البيئة المادية ذاتها لها منطقها الخاص، وأثرها المباشر على شخصية الإنسان؛ بحيث توسع من شقّة الخلاف بين عنصري الشخصية ما تقوي به من جانب الحيوان فينا، وتضعف من جانب الإنسان.

ما يوحي بأن قضايا العصر الكبرى التي يعيشها الإنسان الحديث، ليست إلا أعراضاً لعلّة العلل في تطور الإنسان الذي لا يعاني أعراضاً وقتية؛ بقدر ما يعيش أزمة حضارية. وقد يخفف من وقع هذه النتيجة

القاسية على قلوبنا وعقولنا؛ بأن نذهب إلى القول بأن ما نشهده اليوم على مسرح العالم من قسوة وعنف وسفك دماء، وامتهان لروح الإنسان وكرامته ليس إلا مظهراً من مظاهر تفسخ الإنسان الغربي، وانهيار حضارته الرأسمالية. وإننا نحن الذين نعيش في مجتمعات، لم تلوثها شرور هذه الحضارة المادية؛ في مأمن من شرّ هذا المصير الأسود الذي تردى فيه إنسان العصر الحديث في بعض مجتمعاته الراقية. ثم نطمئن أنفسنا من بعد ذلك بأننا ونحن نعاصر مثل هذه المجتمعات المتفسخة، مانزال نعيش حياة إنسانية أقرب إلى حياة الفطرة السليمة التي لا تشوبها الأضرار، ولا تقلقها كل هذه الأعاصير التي تهب عاتية، فتزعزع إيمان الناس بإنسانيتهم، وتدفعهم في طريق الدمار والفناء. ثم نتمادى في الطمأنينة والاسترخاء حين نتذكر أن في تراثنا الروحي والعقلي، وفي أخلاقياتنا وأوضاعنا الاجتماعية المتوارثة؛ ما هو كفيل برّد عاديات الدهر عنا، بحيث نعيش في أمن وأمان، داخل سياجها المنيع.

وقد يبلغ بنا الخدر مرتبة نجد أنفسنا فيها في منزلة المتفرج الذي تحفّ به كل وسائل الراحة، والهدوء العقلي، وهو يشاهد عرضاً تلفزيونياً عنيفاً. فهو قد يتأثر بما يشاهد من ألوان العنف، ولكنه يعلم أن ما يراه بعيد عنه، ولا يتصل بحياته من قريب أو بعيد، وسرعان ما ينساه، فيكون بمثابة الحلم المخيف، يداهمنا في المنام، فنحسّ بالخطر يتهددنا؛ ولكننا نصحو، فإذا كل ما حولنا يبعث على الأمن، والسلام، والطمأنينة، والراحة النفسية والعقلية. وقد نخطو في هذا السبيل خطوات أبعد من مجرد النسيان، فنزعم أن ما شاهدناه، وإن حدث لأقوام آخرين، فهو لا يمكن أن يحدث لنا، ونشيح عنه بأبصارنا في تعاظم وكبرياء.

إذ ما أبعد البون في تخيلنا بين هذه الإنسانية المسحوقة في دروب أوروبا ومجاهلها؛ تحت وطأة الأثرة، والظلم، والتفسخ، والفردية، والإباحية، والجنسية وما إليها، وبين الإنسانية التي نمارسها عطفاً وإخاء ومساعدة للضعيف، وبذلاً وتضحية، واستقامة خُلقية وما إليها، وكل ذلك يقوي من رغبتنا في تجنب الانحدار إلى الهاوية التي تردت فيها هذه المجتمعات المتحضرة، إن استطعنا إلى ذلك سبيلا.

وكل ذلك خداع للنفس، ودفن للرأس في الرمال، وما هذه الطمأنينة الوادعة التي نتفيأ ظلالها في خدر واسترخاء؛ إلا طمأنينة وقتية، تقوم على أوهى الأسباب، وترتكز على أضعف الدعائم. فموقف القوة الذي نتخيل أنفسنا فيه، هو قريب الشبه بما روته الإسرائيليات عن سليمان الحكيم حين واتته المنية، وهو متكئ إلى عصاه، والإنس والجنّ يحسبونه حياً، حتى أتت الأرضة على العصا، فظهر ما كان خفياً على الناس.

كل ما في الأمر أننا لم نُصْلَ بنار التجربة، وقد كان السيد المسيح يسأل الله دائماً أن لا يدخله التجارب؛ لأن التجارب تكشف عن ضعف البشر، وتبرز من عيوبهم ما يجتهدون في إخفائه، حتى عن أنفسهم. والمجتمعات في ذلك كالأفراد تظن بنفسها الخير ما دامت بعيدة عن لظى التجربة. فحمدها يظلّ حبيس الباطن، حتى يهتزّ بها الواقع، وعندها تكتشف أن انحصارها في كهف من كهوف التاريخ بعيداً عن التيارات والرياح والأمطار؛ كان عاصمها الوحيد من التحلل والانهيار. وأن مظهر التماسك والصلابة الذي كان يبدو عليها هو في واقع الأمر مظهر خارجي. كذلك ما يبدو على المومياء، فسرعان ما يتلاشى حين تلمسه اليد، أو تهب عليه نسمة من هواء.

إنّ حديث القرآن الكريم عن ـ الحذر ـ وضرورة وعي الخطر الذي يهدّد الانسانية وجوداً ومصيراً من شأنه أن يقودنا إلى تفهم واقع الازمة الحضارية من جميع جوانبها وفي مقدمتها الجانب الاخلاقي والاجتماعي من هذه الأزمة المستفحلة على قاعدة النظر والتفكير بتداعياتها ما يسمى بالمشكلات العالمية على واقعنا الاسلامي.

ولذلك لم يأمر الله تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به، أو بشيء مما هو عنده، أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لا يشعرون، حتى أنه علَّل الشرائع، والأحكام التي جعلها لهم مما لا سبيل للعقل إلى تفاصيل ملاكاته بأمور؛ تجري مجرى الاحتجاجات بحسب تفسير العلاّمة لسورة العنكبوت من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ﴾[1]

وبذلك، فإن ما يضاعف من المخاطر التي تتعرض لها مثل هذه المجتمعات التقليدية المتخلفة؛ رغم كل دعاويها أنها تواجه معركة غير متكافئة، قد ظلّت حبيسة تقاليدها، وأطرها الاجتماعية، والدينية قروناً طويلة، حتى تحولت فيها الأفكار إلى قوالب، وأصبحت الضرورة والعادة، هي القوة الدافعة للحياة فيها، وصار الفكر عنصراً غريباً على حياة الناس، ينظر إليه بعضهم بمنظار الريبة والشك والخوف، ويرى فيه بعضهم الآخر معولاً من معاول الهدم والتخريب، والبدعة والضلالة.

ولا بأس على مثل هذه المجتمعات المحنطّة، ما دامت بعيدة عن مجرى التيارات. فهي تعيش بقوانينها الخاصة التي تلائم ظروف حياتها، وتستقيم مع التطور الاجتماعي الذي بلغته. فإن للإنسان مقدرة فائقة على

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 45.

التلاؤم مع ظروف بيئته، بحيث تصبح أفكاره وعقائده ونظمه الاجتماعية والسياسية سبيلاً؛ لخلق ضرب من التوازن والانسجام مع البيئة المحيطة بحيث تستطيع أن تفخر بقيمها، وتعجب بتراثها وشخصيتها، وترى فيها النموذج المثالي الذي لا يُنازع، ولا يُجارى؛ ما دام ميدان الفخر خالياً لها وحدها.

وقد كانت مثل هذه المجتمعات تولد في الماضي، وتعيش حياتها ثم تشيخ، وتفنى فناءً طبيعياً دون أن تحسّ بالمضايقات والضغوط الدخيلة عليها، إلا في أضيق الحدود. فكم حَوَتْ مغاوِر التاريخ وكهوفه من أمم ومجموعات، قامت واندثرت دون أن يحسّ بعضها بوجود بعض؟! وإن جمعت بينها المعاصرة في حدود الزمان، لا المكان!

وها هنا يأتي سؤال التدين الجامد والأساطير الموروثة وعلاقتها بمكامن التردّي الذي آل إليه الواقع الإنساني ديناً وعلماً وحضارة.

وبحسب العلّامة الطباطبائي في ميزانه، فإنّ من خطأ الفلسفة الغربية أن تزعم ان إتِّباع الدين تقليد يمنع عنه العلم، وأنه من خرافات العهد الثاني من العهود الأربعة المارة على الإنسان، وهي: عهد الأساطير، وعهد المذهب، وعهد الفلسفة، وعهد العلم وهو الذي عليه البشر اليوم من اتباع العلم ورفض الخرافات، فهو قول بغير علم ورأي خرافي، وذلك لأنَّ القول بأن اتباع الدين تقليد هو قول باطل لأن الدين في منظومته العقائدية والاجتماعية والأخلاقية مركّب من عقائد التوحيد والعدل والمبدأ والمعاد، ومن قوانين وتشريعات إجتماعية وأخلاقية وتربوية مأخوذة من طريق الوحي، والأنبياء. فإن كان لا بد من جدل المناقشة حول صدق هذا الطريق وعلميته، فهو ما يجب أن نبحثه بمنطق

البرهان ومنطق العلم. على أن من الخطأ العلمي تقسيم صيرورة الحياة الإنسانية إلى أربعة عهود. فما بين أيدينا من وثائق علم الآثار وشواهده يدحض هذا الإدِّعاء؛ بملاحظة أن طلوع دين إبراهيم(ع) إنما كان بعد عهد الفلسفة بالهند ومصر وكلدان. ودين المسيح (ع) لم ينتشر إلا بعد قرون على الفلسفة اليونانية، وكذلك الأمر في دين محمد(ص) وهو الإسلام بلغ ما بلغه من بعد فلسفة اليونان والإسكندرية. والذي يرتضيه القرآن من تقسيم التاريخ الإنساني هو تقسيمه إلى عهد السذاجة[1].

فقد كان بُعْد الشقّة الذي يفصل بين أصقاع المعمورة بحاجز صفيق، وصعوبة الاتصال بين المجموعات البشرية، ما يسمح بقيام الحضارات والثقافات ذات الطابع الجغرافي المحدود. فتزدهر الحضارة منها بقدر ما أتيح لها من إمكانيات النمو، ثم تتضاءل وتفنى؛ لتقوم حضارة أو ثقافة في منطقة أخرى. . . وهكذا تتكرر هذه السلسلة من الحضارات في غير ما نظام أو تدبير، كما يشهد بذلك التاريخ. وأكثر من ذلك أنّ الحضارة من هذه الحضارات قد تعيش حقباً طويلة دون أن تترك في جيرانها كبير تغيير؛ لظروف خاصة يعلمها دارسو الحضارة. وقد تموت دون أن تحدث بالمثل كبير أثر على خارطة الوجود بعدها. ففي مثل تلك الظروف كانت المجتمعات شبه مغلقة، وبذلك كانت في وضع يسمح لها بوضع نظمها وأساليب حياتها وفق تجربتها هي، ووفق موروثاتها المحدودة دون أن يصيبها القلق والتمزق الناجمان عن اختلاف الموازين، وتعدد الأنظمة بتعدد المجموعات في رقعة الأرض الواحدة، مما ينجم عنه التأثير والتأثر، والتقليد، والرفض.

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص424.

ومبلغ الخطر في زماننا هذا؛ أنّ هذا التطور البطيء للمجتمع الذي تمليه ظروف كل مجموعة من الناس، والذي كان يتم في كثير من الأحوال بمعزل عن المجموعات الأخرى، فيتيح للمجموعة المعنية حرية كبيرة في الاختيار؛ بحيث لا تدخل المجموعة في مغامرة اجتماعية قبل تمحيصها، واختبار صلاحيتها في أناة وتمهل، بحيث تجيء التجربة في نهاية المطاف منسجمة مع ماضي المجموعة، متّسقة مع عناصر شخصيتها.

بملاحظة أنّ الاجتماع الإنساني لم يولد ولادة قيصرية على صورة الكمال، ولكنه تدرَّج بولادته الطبيعية فيما يظهر من حديث القرآن عن الوحدة الفطرية التي ترعرعت على سجيَّتها، حتى تسرَّبت إليها بذور الشقاق، وفتنة الاختلاف، فبعث الله النبيين لردهم إلى وحدتهم النقية على هدى الكتاب، وضبط الشريعة في ما نستوحيه من قوله سبحانه: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾[1]

هذا التطور البطيء أصبح في زماننا هذا؛ بذخاً لا يتحمله منطق العصر. فلقد ألغى العلم المسافات، وقرّب الشقة بين المجتمعات؛ بحيث أصبحت المعمورة كلها وحدة يسمونها القرية الصغيرة. ولم تعد هناك كهوف، أو سراديب، أو جيوب؛ يتخفى فيها البشر هرباً من رياح التطور، ولم يعد للبشر من خيار.

لقد أصبح التطور قدراً محتوماً على الجميع، يتساوى في ذلك أرقى

(1) سورة البقرة: الآية 213.

المجتمعات في سلم التطور الاجتماعي، وأكثرها تخلفاً في مجال التحضر. وينبعث خطر هذه المرحلة من مراحل تطور البشرية؛ من أنه لم يعد من مكان لذلك التطور البطيء المتمهل الذي يأخذ ويرفض عن طواعية، واختيار. وأخطر منه؛ أنّنا أصبحنا نرى أمامنا في صفحة الزمان والمكان؛ مختلف المجتمعات في شتى أطوار تقدمها في معركة واحدة، يحارب بعضها بالحجارة، وجذوع الأشجار، وترتدي أزياء اجتماعية قريبة الشبه بإنسان الغاب. ويحارب بعضها بالحراب والسكاكين والسيوف، وترتدي أزياء اجتماعية، تذكرنا بمرحلة الصيد والرعي. ويحارب بعضها بأسلحة شبه حديثة؛ مما ابتكره الإنسان في العصور الوسطى. ويحارب بعضها الآخر بأحدث ما ابتكره العلم من أسلحة الدمار الذري، وفسفور القنابل التي صُبَّت لإحراق مدينة غزة في فلسطين.

من هنا، كانت المعركة الحضارية التي نجد أنفسنا في معمعتها معركة غير متكافئة. فالعلم الذي نقل الإنسان من الأرض إلى الفضاء، والذي يوجه طاقات البشر في المجتمعات المتقدمة، لا يمكن أن يقف في مجال المقارنة مع ضروب السحر والخرافة والجهالة التي تكبّل خطو البشر، وتعوق مسيرتهم في المجتمعات المتخلفة.

ونجم عن ذلك خطران: خطر أول يتهدد بقاء هذه المجموعات المتخلفة التي انتقلت فجأة من مجاهل التاريخ، وهي شبه عاجزة عن الحركة، ووجدت نفسها وجهاً لوجه مع زمن الفوضى الخلّاقة، والعالم الذي يسير بسرعة الصاروخ الذري. فهي إما أن تندثر وتتلاشى، وإما أن تنخرط في ركب الصاروخ. فأرجلها العاجزة ووسائلها المتخلفة لا تسمح لها بمسايرة التطور الكاسح، وفي كل ذلك ما فيه من تحطيم

للشخصية البشرية، وإلغاء لكينونتها. إذ ما أعظم أن يصبح البشر صوراً ممسوخة للآخرين لا روح فيها، ولا حياة.

ثم خطر ثان يتهدد بقاء البشرية. فما دام قانون التطور الكاسح قد أبطل إلى حدّ كبير مفعول التطور المستقلّ للمجموعات البشرية، وربطها جميعاً بقدر واحد، فإن فرص النجاة أمام البشر قد تضاءلت إلى حدّ كبير. فإن انهيار حضارة ما في ماضي البشرية ما كان يعني أكثر من انهيار تلك الحضارة. إن لم يعنِ إخلاء المسرح لحضارة أخرى؛ لتزدهر وتنمو في مكانها، أو في أي مكان آخر من الأرض. أما الآن فقد طغت حضارة العولمة الأمريكية المتوحّشة، وشملت أقطار الأرض بحيث أصبح كل جزء من الأرض يعتمد اعتماداً كلياً على الجزء الآخر، وإن اختلفت النظم والأفكار. فمصائب القوم تصبح مصائب كل الناس. والأزمة الاقتصادية في مكان، يحسّ بها العالم أجمع.

وأمام التهديد الذري الذي أصبحت الإنسانية رهينة لطغيانه، يكون الحديث عن حضارة تذهب؛ لتحلّ محلّها حضارة أخرى؛ ضرباً من الخيال الجامح الذي لم تثقفه حقائق الحياة، وواقع العصر المرير.

وفي مواجهة هذا الخطر المحدق بالبشر جميعاً، يصبح الحديث عن الهزيمة والنصر حديثاً نسبياً، فالسلاح الذري لا يفرّق بين منتصر ومنهزم، وخطره لا يقف عند مكان بعينه، بل ينتظم الأرض جميعاً ويهدد جوها وأرضها بالإشعاع، والموت البطيء للإنسان والنبات، ومختلف مظاهر الحياة الأخرى.

ومن هنا، كانت قضية الإنسان في هذا العصر قضية تهمّ كل إنسان في كل مجتمع؛ بصرف النظر عن مكان ذلك المجتمع في سلم التطور

الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي. فما دام مصيرنا جميعاً بهذا الارتباط الوثيق، وكلنا مشددون بقدر واحد، ومادمنا ننجرف بأقصى ما عندنا من قوة نحو دوامة الحضارة الصناعية المادية، وكأننا معصوبو العيون، معطلو الإرادة؛ بفعل توحّش هذه الحضارة وطغيانها، فإن واجب المثقف منا أن يكون الرائد لأهله وذويه، ينقل إليهم قضايا الحضارة، ومآسي الإنسان في عصر التقدم. فإنهم قومنا، وإن لم يعيشوا هذه القضايا في كل أبعادها بحكم مكانهم في سلم التطور، إلا أنهم لا محالة سائرون في الطريق نفسها، والعبرة قد تفيد، وإن فضّل الإنسان أن يعيد النظر في مشكلات العالم وأزماته، وفي مقدمتها انحطام ميزان العدالة، وما يترتَّب عليه من تدمير ناظم المعايير والمقاييس التي أدخلت العالم كله إلى عمياء الجهالة، فلا يميّز بين الهدى والضلال، ولا بين الحق والباطل.

كذلك يصبح الحديث عن قضايا العصر في أكثر صورها حدّة وتطرفاً، ليس حديثاً منبتَّ الصلة؛ بما يجري في مثل مجتمعنا المتخلف الذي لا يشكو من أعراض التخمة وعلل الرفاهية؛ بقدر ما يشكو من ضغط الفاقة، وفقر الحلول. صحيح أنّ قضايانا قضايا تخلف، وقضايا التخلف تنحصر في البناء والتعمير. وفي كل ذلك شغل شاغل للناس عن الحديث عن أمراض المرفهين من الناس الذين أمنوا الفاقة، وتهيأت لهم الأسباب للسفسطة العقلية، والتفرغ للحديث النظري عن مصير الإنسان، والأخطار التي تتهدد كيانه. لكننا، وإن كنا في وضع مختلف بالمقارنة بهذه المجتمعات المتطورة، إلا أننا واقعون ـ شئنا أو لم نشأ ـ تحت تأثيرها. فنحن في معالجتنا لقضايا التخلف الخاصة بنا، نتّخذ من الوسائل والغايات ماهو في معظم الأحيان؛ وليد تجربة هذه المجتمعات المتقدمة.

بل إنّ الأمر في ذلك لأشد خطراً، وأعمق غوراً مما يظن كثير من الناس. فنحن كأي مجتمع متخلف، تعطلت فعاليّته، وفقد القدرة على الابتكار والتجديد منذ أن أغلق باب الاجتهاد، لا قدرة لنا على مواجهة تحديات الحياة الحديثة بأساليبنا البالية التي خلقت لزمان غير زماننا، ومجتمعنا مكشوف لفيضان الأفكار، والمخترعات التي تنهال علينا في غير ما شفقة أو رحمة، وتغرينا بكل ما فيها لمعان وزخرفة على تبنيها، والاستفادة منها في شؤون دنيانا. وكل ذلك يحدث تأثيره العميق في نفوسنا، وقلوبنا، وعقولنا، وليس هناك مجال للاختيار والاختبار. فنحن معجلون في أمرنا، ولا اختيار لمن لا يختار.

ولنا أن نعود في قضية وعي التدين لمنابت وحدته إلى وصية ـ نوح ـ عليه السلام ـ في وحدة الدين والاجتماع على إقامة الدين وعدم التفرق فيه لأنه الضامن للصلاح والإصلاح على شرط الوعي العميق لفلسفة وحدة الإنسان ووحدة الدين: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ﴾[1] حيث الحلقة المفقودة من مناهج تفكيرنا بهذه الوحدة الربانية ناجم عن اختلال عنصر الغاية من وظيفتها الحضارية وخيانة المعنى الاجتماعي لوظيفة الدين والتدين.

وأمام هذا الغزو الفكري الصناعي المركّز، وجدنا أنفسنا في موقف يبعث على الشفقة والأسى. فنحن نعيش حياتين في حياتنا الواحدة: حياة باطنة تقوم في جملتها على أسس تقليدية، وتبدو في كثير من مظاهر سلوكنا الاجتماعي. وحياة أخرى خارجية، تضمّ في إطارها العام كل

(1) سورة الشورى: الآية 13.

منجزات العصر الحديث من أدوات وأفكار، فهي بمثابة الزينة التي تغلّف هيكل حياتنا القديمة المتوارثة. وليس في طبيعة البشر أن يحملوا في أنفسهم حياتين بهذه الطريقة؛ دون أن يحدث ذلك ارتباكاً للنفس، أو يحدث صداماً بين هذين النوعين من ألوان الحياة؛ حتى غدونا من أولئك الذين يفعلون الباطل وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً في ضوء ما تحدَّث عنه القرآن الكريم عن ـ الأخسرين أعمالاً.

فمظاهر الحياة المادية الحديثة ليست مظاهر مجردة من المعاني والأفكار، بل الأمر فيها بعكس ذلك؛ إذ إن كل تقدم أو اكتشاف مادي يفرض منطقه الخاص على المستفيدين منه، ويشكل أفكار الناس وحياتهم بالطريقة التي تجعل الفائدة من استعماله تامّة ومتكاملة. فأنت لا تستطيع أن تستفيد من الجوانب المادية من الحضارة فحسب، وتوقف الآثار الفكرية والروحية والاجتماعية المترتبة عليها، والناجمة عنها. والمفارقة هنا أننا نبدو في كثير من المواقف، وكأننا ذلك (الشمبانزي) الذكي الذي يحاول إخفاء حقيقته وراء الأكداس المكدّسة من أزياء البشر، وزينتهم دونما طائل. وفي نهاية المطاف ستبدو الحقيقة اللاذعة؛ أننا أصبحنا نعيش قشور الحياة المادية الحديثة دون جوهرها. وكلما تمادينا في السير وراء سرابها، ودفقنا بمائنا في الفلوات، وجدنا أنفسنا في نهاية الحضارة دون مائنا القديمة نهباً للعطش، والضياع في بلقع من مجاهل الأرض، فنكون كالمنبّت لا ظهراً أبقى، ولا أرضاً قطع.

وكل هذا؛ يعود بنا إلى كلامنا ذاك الأول الذي حاولنا أن نميّز فيه بين العَرَض والجوهر؛ في تطور الإنسان. وذكرنا فيه أنّ تطور المجتمعات النسبي؛ أدخل في سنخ العَرَض، وأنّ تطور الإنسان

كإنسان؛ سواء كان في الغرب أو الشرق، في المناطق المتقدمة أو المتخلفة، هو جوهر القضية. وإنّ أزمة الحضارة الراهنة في كثير من جوانبها، أزمة تتعلق بهذا الجوهر الناظم لفضيلة الشهودية التي تبدأ من إصلاح الذات لتحمل أمانة إصلاح الآخر فيما فسد من دينه وعقله وسلوكه: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[1].

فالأزمة الحضارية الراهنة ليست في جملتها أزمة مجتمعات مختلفة في مراحل التطور، متفاوتة في درجات النمو ـ ولكل ذلك قضاياه ومشاكله ـ بقدر ما هي أزمة تطور الإنسان، والوجهة التي يتّجه إليها هذا التطور من الناحية الفكرية والاجتماعية، سواء أكان هذا الإنسان في أرقى مجتمع من المجتمعات، أو كان في أدناها تقدماً. فالفارق من هذه الناحية فارق في الكمّ، لا فارق في النوع.

فقد تأكدت في هذا العصر ذاتية الفرد البشري أكثر من أي وقت مضى، وظهر عامة الناس على مسرح الأحداث كقوة يحسب حسابها، حتى سمّى بعضهم عصرنا هذا بعصر الرجل العادي. وإنّ فكرة الديمقراطية منحت بانتصارها الأفراد قوة ضخمة؛ لتكييف الوضع الداخلي لأممهم، واتصال شعوب العالم بعضها ببعض، بفضل تقدم وسائل الاتصال؛ منحتهم قوة ضخمة لتكييف الوضع العالمي، ترتكز على قوة الرأي العام العالمي الذي برز إلى الوجود في أوضح صوره في هذا القرن.

---

(1) سورة آل عمران: الآية 104.

ومن هنا، يفتح القرآن الكريم وعي الروابط التي تصل شخصية الإنسان الفرد بشخصية الإنسان المجتمع، ليقرر أنَّ للمجتمع هوية، وشخصية يتحمل من خلالها تبعات الحرية والمسؤولية: ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا﴾[1] ما يعني أنّ مفهوم ـ بناء الحضارة ـ أو سقوطها ـ مرهون بخيارات الأمة مجتمعة ﴿زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾[2] ﴿مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾[3] ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ ۖ وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾[4]

لقد فتح تطور العلم في مدى نصف القرن الأخير آفاقاً ما كان يحلم بها الإنسان، ووضع في يد الدولة الحديثة ضروباً من السلطة، ووسائل التحكم في حياة الناس وعقولهم؛ ما يشكل أعظم الخطر على حرية الإنسان ومستقبله. كما وضَح ذلك بجلاء لكل الذين تطرقوا إلى هذه القضية؛ من أمثال «ألدوس هكسلي» في «عالمه الطريف «، وجورج أورول في «مزرعة الحيوان» وسواهما.

فحرية الرأي، وحرية الاختيار، اللتان هما عماد الشخصية الإنسانية؛ معرضتان في عالمنا الحديث؛ ليس فقط لأخطار الكبت والاضطهاد والمصادرة التقليدية التي تقوم على القوة والقمع، وإنما هما معرضتان ـ خاصة في المجتمعات الديمقراطية ـ إلى خطر آخر أضلّ سبيلا، وذلك باستغلال استعداد الإنسان للإيحاء والتلقّي؛ وذلك بأن

(1) سورة الجاثية: الآية 28.

(2) سورة الأنعام: الآية 108.

(3) سورة المائدة: الآية 66.

(4) سورة غافر: الآية 5.

توحي إلى الجماهير بشتى وسائل الإعلام برأي بعينه؛ لأنه يخدم مصالح معينة أو مجموعة معينة. ومن أوحى لك بأمر وجعلك تنفّذه، فقد أجرم في حقّك، وإن كنت أنت المجرم الفعلي.

ولا فرق كبير بين هذا النوع من الإيحاء، وفكرة التنويم المغناطيسي حيث تنشلّ قوى الفرد، ويفعل ما يوحي به المنوِّم. وواضح أن الموحي يستغل ضعفاً بشرياً عاماً، لا بدّ من التنبه إليه، إذا أريد للناس أن يحكّموا عقولهم، لا عقول الآخرين المغرضة.

لقد وضع العلم في أيدي المتسلطين وسائل رهيبة في هذا المجال؛ يمكنهم بواسطتها إحداث ما يشاؤون من انطباعات في عقول ضحاياهم، واستغلال وسائل الإعلام المختلفة التي توحي إلى الناس إيحاء دون عنف. وقد طبقوا في ذلك النتائج الخطيرة التي كشف عنها علم النفس؛ في ما يسمونه بسايكولوجية الأعماق التي بدأ استغلالها أولاً في الدعاية للسلع، ثم بدأت تستغل لترويج الحروب، وانتهت في بعض الحالات بتغيير عقول الناس في ما يسمونه بغسيل الأدمغة.

إنّ سؤال المحافظة على ـ النوع البشري ـ يجب أن ينطلق من سؤال من يرضع الحضارة الإنسانية لتستوي شخصيتها على الوجه الأكمل من تحسين شروط رزقها وسكوتها بمعروف وعي التدين على مفهومين يقترحهما القرآن الكريم في مجالين احدهما: عمارة الحضارة بتمام معناها الروحي والمادي وثانيهما: وعي المسؤولية المشتركة عن حاضرها ومستقبلها حتى يتسنى استثمارها للجميع فيما يظهر من الارشاد القرآني من قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم

مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[1] ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾[2] حيث الهدف الأسمى من كل عمارة ومسؤولية هو: الله سبحانه وتعالى.

(1) سورة هود: الآية 61.

(2) سورة الأنعام: الآية 165.

التقدم العلمي وأزمة التدين

إنّ الاعتماد على العنف ـ لا ينجم عنه إلا المزيد من العنف. ومستقبل البشرية الآن ـ وعلى المدى البعيد ـ يقبع في ما يظهر على كف عفريت مارد، ليس خيالياً كما كان الشأن في الماضي، بل هو عفريت حقيقي يتمثل في السلاح الذري. وصنع هذا السلاح وتخزينه يتطلّبان تمركزاً في الاقتصاد والسياسة، والحياة العقلية أيضاً. وضرورات هذا التمركز تتطلب توجيه الرأي العام الوجهة التي ترتئيها الدوائر الحاكمة، والمصالح التي تستفيد من إمكانيات المجتمع المادية.

وواضح أنّ التقدم العلمي ـ الآن ـ موجّه في معظم صوره وأضخمها نحو عجلة الحرب والتسلط. ولا بدّ أن يترك كل ذلك آثاره الخطيرة على حياة الأفراد والجماعات. لقد رأينا بعيوننا كيف تضلل شعوب العالم في وضح النهار؛ بنشر الأكاذيب والدعايات المغرضة. وقد شهدنا ما قامت به الدعاية الصهيونية إبّان حرب يونيو في تضليل الشعب البريطاني إلى الحدّ الذي يدفع به إلى العمل ضد مصالحه الحيوية في الشرق الأوسط؛ خدمة للمآرب الصهيونية والاستعمارية.

ومثل هذا يحدث على نطاق أوسع في أمريكا وغيرها من البلاد الغربية.

وكل ذلك لا يتم بالعنف فحسب، وإنما بوسائل الإغراء والتكرار والإيحاء. فقد أحدثت وسائل الإعلام الحديثة ثورة ليس في ميدان التسلية والترفيه والتعليم فقط، بل في ميدان القيم والأخلاق، والنماذج البشرية التي على الجماهير احتذاؤها واتخاذها قدوة. وانصرف الجهد إلى التركيز على المظاهر البراقة واللباقة اللفظية، وخداع الجماهير، بكافة الحيل. واستطاعت منابر الدعاية أن تجعل من الباطل حقاً حتى في أرقى المجتمعات. ولقد تطور فنّ الإعلان والإغراء، وتطورت البحوث التي تجرى عن كيفية السيطرة على الجماهير عن طريق التنويم الجماعي؛ بحيث أصبح خطر الديمقراطية ـ بالكيفية التي تدار بها الآن في معظم المجتمعات الحديثة ـ من أخطر وجوه السيطرة والاحتلال.

إنّ الخطر على حقوق الإنسان ينبع في كثير من الأحيان من داخل الإنسان ذاته. ففي النفس البشرية مواطن ضعف كثيرة، وثغرات ينفذ منها أصحاب المآرب من ساسة وتجار وغيرهم. ومع أنّ هذه الحقوق تبدو ظاهرة وبديهية ومفروغ منها، وضرورية لإنسان الماضي كما هي ضرورية لإنسان المدنية الحاضرة، إلا إنّها لم تتأكد إلا في العصور الحديثة. ومن هنا، احتاج الإنسان إلى أن يتعلّمها ويتدرب على ممارستها؛ إذ إنّ سيادة هذه الحقوق تعني القضاء على كثير من مظاهر التسلط والطمع؛ في ممارسة السلطة لصالح فئة بعينها، سواء أكانت رأسمالية، أو عسكرية، أو بيروقراطية، على حساب بقية المجتمع. وهذه القوى المتحكمة تملك

الكثير من الوسائل التي أتاحتها لها ظروف التقدم الحديثة، فهي تحاول بها نقض المكاسب التي يحققها الأفراد العاديون في المجتمع.

لقد ذكرت من قبل، أنّ هذا التطور المادي الهائل في بيئة إنسان العصر؛ قد خلق انفصاماً عنيفاً في شخصيته، إذ كل ما في المجتمع موجّه إلى إشباع رغباته الحسّية والمادية. وهذا الإغراق في هذا السبيل لا ينجم عنه إلا ضمور جانب الوعي، والحسّ الإنساني في الإنسان. وقد رأينا أن هناك من الوسائل والأسباب في كثير من هذه المجتمعات المتقدمة؛ ما هو موجّه لشلّ حركة النقد والتفكير والتمحيص، وتحطم عقل الإنسان بإحالته إلى آلة صماء لا تفكر، وإنما تنقاد وتطيع وتنفذ ما تؤمر به على مسرح الصم والبكم الذين لا يفقهون.

وما دامت غاية المجتمع الحديث؛ خلق جنة على الأرض يجد فيها جميع البشر الشبع والري والكساء والسكن، فإمكانيات العلم الحديث الذي سخّر طاقات الطبيعة لخدمة الإنسان؛ لا تقف في هذا السبيل عند حدّ من دون الوقوف عند معنى الغاية من وجوده ومعناه. وهذا هو المحور الذي يشد الاهتمام القرآني بتكوين البناء الداخلي لكينونة الإنسان فكراً أو سلوكاً يقوم على سريرة التقوى وآثارها الممتدة في تكوين المجتمع الصالح بعيداً عن فكرة بناء الإمبراطوريات المستبدة.

لقد كانت جمهرة البشرية في ماضيها القريب تكدح طوال حياتها من أجل لقمة العيش، وتهلك دون بلوغ غايتها. ولذلك كانت مشغولة بعذابها عن التفكير فيما سواه. واختلف حال البشرية الآن، وكفلت وسائل الحياة الحديثة للجماهير، مستوى أعلى من الحياة، ووفرت كثيراً من الوقت الذي كان يستغرقه الكدح اليومي. وبذلك واجه الرجل العادي

مشكلة الفراغ الصحراوي في حياته. وقد فتحت إمكانيات الحياة الحديثة أمامه الفرص للاغتناء، وإشباع كثير من الرغبات التي لم يكن يجد من وقته وإمكانياته؛ ما يستطيع به إشباعها.

ولكنّ هذه الرغبات الحسّية لا تشبع، ومهما أغرق الإنسان فيها، فهو مضطر إلى المزيد من الإغراق؛ بحيث تصبح حلقة مفرغة، لا يدري الإنسان أين طرفاها. فالمتع الحسّية لا تنتهي. والإنسان في ذلك ليس كالحيوان تنظم دورته البيولوجية غريزة متحكمة تضبط نشاطه، وتحدد مداه، بل هو يعتمد على توجيه عواطفه وعقله. وقد رأينا أن تطورنا العقلي والروحي مواجه بخطر كبير؛ من جرّاء تطورنا المادي. فمن هنا، نلحظ هذا الإسراف في إهدار طاقات البشر؛ في المتع الحسّية التي أفاءتها علينا الحياة المادية الحديثة. لينكشف المشهد من ورائها عن غاية ظلماء من صراع الأقوياء والضعفاء، بدل أن يكون جهاداً من أجل الانتصار لمبادئ القيم وحقوق الإنسان.

وكان من آثار ذلك: أن أصبحت أهداف الناس محصورة في تحسين أحوالهم المادية. فغاية الجميع الثراء والكسب المادي، وأصبح المال رأس كل قيمة، واستوى إلهاً معبوداً يخضع كل شيء من أجله؛ ولكنه إله من قشّ؛ إذ قيل: منهومان لا يشبعان: طالب علم، وطالب مال. وقد وضح أن الجنّة الموعودة على الأرض؛ لم تُشْبِعْ كل طموح الإنسان؛ بكل أموالها وملذاتها ومتعها الحسّية. فماذا بعد أن يُشْبِعَ الإنسان جنسه ورغبته في المال وما إليه؟ هل يستمر في الحلقة المفرغة التي لا تنتهي، والتي يعقبها اليأس والقنوط، فالانتحار؟ وكيف يسع لباحث خبير ـ لو أنصف النظر ـ أن يسمي النهضة المدنية الحديثة نهضة

مسيحية، ويعد المسيح قائدها وحامل لوائها؛ والمسيح(ع) بريء منها ومن أغوالها المتوحشة.

إنّ الخطر المحدق بالبشرية في رأي «برتراند رسل»، ليس خطر الفناء الذريّ بقدر ما هو خطر الملل الحضاري؛ في مجتمعات كل ما فيها، موجّه لإشباع رغبات الحسّ في أفرادها. ومن هنا، احتاجت هذه المجتمعات لكسر حدّة هذا الملل بالبحث عن الإثارة وإلهاب غرائز الجماهير التي لا تشبع، فكان التركيز بعد المال على الجنس والعنف وإشعال الحروب، وأصبح كل ذلك تجارة رائجة وصناعة مربحة. تتغذى عجلاتها من بأس الإنسان وقنوطه وكفرانه بكل ما يحيط به من مخالب الغطرسة والجنون.

وها هنا، يجب أن نبحث عن التقدم العلمي ما غايته؟ وعن التدين ما أهدافه؟ فإذا كان شعار التدين بناء الإجتماع الأخلاقي على قواعد العدالة والحق والمساواة، فإنّ شعار التقدم العلمي يعفي نفسه من هذه الأماني؛ ليتركها لقادته الذين يقبضون على قوته، لتحقيق أغراضهم السياسية من دون أن يعنيهم شيء من ضياع القيم والحقوق، بل من ضياع معنى الطهر والطهارة في دنيا الأخلاق؛ لأنّ الأساس الفلسفي لمفهوم السعادة عندهم لا يتعدى حدود إشباع الشهوات.

ومن هنا، كان هذا الإغراق الذي نشهده في الإثارة والجنس والعنف في السينما والتلفزيون، والصحف والمجلات، وفي الحركات الاجتماعية التي تعاورت على المجتمعات الغربية بعد الحرب العالمية الثانية. فالمِلَل وحياة الدعة والفراغ وعدم الإثارة؛ ما يجعل الحياة رتيبة. وقد يكون ذلك تصويراً لحالة المجتمع المادي، الذي همّه الثراء بأي

ثمن، أو تصويراً لحالة العصاب الذي يتعرض له الأفراد في هذا المجتمع التنافسي، المليء بالتحديات القاسية.

هل يكفي أن نقول: إنّ كل القضايا نتيجة حتمية؛ لتعفن النظام الرأسمالي الغربي الذي يهدف إلى الربح والمزيد من الربح، وإن أدى ذلك إلى تدمير أقدس مقدسات الإنسان: إنسانيته؟ أم إن ما حدث هناك أمر ملازم لتطور الحضارة الصناعية حيثما كانت؟ كل هذه الفوضى العارمة نتيجة حتمية لتغير القيم والمفاهيم بتغير وسائل الإنتاج والعلاقات الاجتماعية في المجتمع الصناعي؟

قد يكون كل هذا صحيحاً، فقيم الإنسان الحديث ومفاهيمه؛ كانت وليدة ظروف المجتمع الرعوي والزراعي. وقد تغير المجتمع تغيراً شاملاً في كل شيء. ولذلك لا بد من أن تتغير المفاهيم والأخلاق. والإنسان ليس في حاجة إلى الحديث عن نسبية التقاليد والأخلاق، فما يصلح لزمان قد لا يصلح لآخر، وما يكون في مجتمع فضيلة قد يكون في مجتمع مجاور رذيلة. وها هنا يجدر ـ بدراستنا القرآنية ـ أن تعنى كل العناية بتأصيل مفهوم طهر الحضارة وتطهر الإنسانِ: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1]

ولكن الإنسان مضطر إلى أن يفرّق ـ هنا ـ بين القيم الإنسانية والتعبير عنها. فالقيم الأنسانية فيما نعبّر عنه بالمثل العليا لا تتغير كثيراً؛ لأنها نابعة من تجربة الإنسان في حياة المجتمع. وقد توصل إليها بعد

---

(1) سورة المائدة: الآية 6.

جهاد مرير ضد كل قوى الحيوان والأثرة في نفسه، وفي غيره، ولخّص فيهما الشروط اللازمة لبقائه في حياة المجتمع. فهذه القيم الإنسانية قبل أن تكون مثلاً عليا مجردة، كانت ضرورات حيوية؛ رأى فيها الإنسان الحدّ الأدنى، من الضمانات التي تكفل له الحياة؛ في مجموعة يتعاون أفرادها في سبيل الصالح العام. فاستجاب إلى تحريم القتل والزنا والسرقة والبغي والفحشاء والعدوان وما إليها، ودعا إلى التعاون والحب والكرم وما إليه؛ لأن كل ذلك كان ضرورة لازمة لبقاء حياة الاجتماع. فهذه القيم وأمثالها باقية بقاء الإنسان؛ ولكن التعبيرعنها يختلف باختلاف الأزمان والأجيال.

ولعل سرّ القضية ـ هنا ـ يكمن في الربط القوي بين قيم الإنسان والدين. فقد لخّص الإنسان منذ فجر نشأته تجربته الحضارية في إطار الدين، فكانت النظم الدينية تعبيراً على المستوى الفكري والروحي والأخلاقي لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وبما وراء الطبيعة وبالمجتمع. وحاجة الإنسان الروحية نابعة من طبيعة تكوينه، وانفصام شخصيته إلى جسد وعقل أو روح. فهو دائم البحث عن أفق أعلى من مستوى حاجاته الجسدية، دائم التسامي إلى ما فوق نزوات الجسد.

ومن هنا، سعى دائماً إلى التعبير عن إحساسه، فخلق الأساطير، واكتشف السحر وتلمس طريقه إلى الدين في أول عصور السذاجة، فخلق من أوهامه في بداية أمره آلهة، ورسم لها صورة مثل صورة مجتمعه. وهو يسعى دائماً إلى التجريد وإلى التجسيد في الوقت ذاته. فالإنسان يتأرجح بين الرمز والصورة. فالإله رمز ولكن لا بد له من صورة، ومن ثم عبد الإنسان الأصنام وظواهر الطبيعة، وخلط بين

الشعائر، وما وراءها من قيم. وهو يريد تجسيم كل شيء وتلخيصه في شكل مقبول؛ بحيث يحسّه ويعتاده.

ولذلك عبّر عن القيم المجردة بأشكال محسوسة، واتخذ من طقوس الدين أدوات؛ لترسيب كثير من المفاهيم والقيم والأخلاق المهمة لحياة المجتمع. فالإنسان ابن العادة، وهو محتاج إلى التعليم بالنموذج والتكرار. وهو في ذلك يختلف عن الحيوانات الغَرَزِيّة التي تكون معارفها في معظم الأحوال غريزية. فالدين مستودع كل هذا التراث الإنساني، وهو في الوقت ذاته، عنصر هام من عناصر الإلزام الخُلقي والردع الاجتماعي؛ لما فيه من ترغيب وترهيب وثواب وعقاب.

وفي الالتزام بقيمه التزام بفطرة الله التي فطر الناس عليها. وجاءت رسالات السماء تذكّر الناس بهذه الفطرة، وتردّهم إليها بالأحكام والشعائر والعبادات والمعاملات؛ على تأسيس مفهوم الأمة الواحدة والدين الواحد.

ومن هنا، نرى أن القرآن يعتني بتواريخ الأمم كإعتنائه بقصص الأشخاص، بل أكثر حينما لم يتداول في التاريخ، إلا ضبط أحوال المشاهير من الملوك والعظماء، ولم يشتغل المؤرخون بتواريخ الأمم والمجتمعات إلا بعد نزول القرآن، فاشتغل بها بعض الاشتغال أجاد منهم كالمسعودي وابن خلدون. حتى ظهور التحول الأخير في التاريخ النقلي بتبديل الأشخاص أمماً وأوَّل من سنّه ـ على ما يُقال ـ أوغست كنت الفرنسي المتوفي سنة 1857 ميلادية.

ولكن الدين يرتكز في أساسه على الإيمان بقوة علوية خارجة عن إرادة الإنسان، توجه مسيرته وتتحكم في مصيره. وقد زعزع تطور العلوم

الطبيعية في القرون الأخيرة كثيراً من إيمان الناس، ودفع بالكثيرين منهم إلى البحث عن مصدر الإلهام في نفوسهم، ورأيْنا تركيزاً على حياة الإنسان العقلية، وقامت دعوات عديدة، بعضها يرتكز على العلم، وبعضها على أسس لا تمت للعلم بصلة، وكلها تحاول تفسير الظاهرة الإنسانية، وترسم للإنسان طريق المستقبل. ولا يبعد الإنسان أن قال: إن كثيراً من هذه الدعوات العقلانية، قد استبدلت الديانات التقليدية السماوية بديانات حديثة أرضية، لها كتبها وطقوسها وسدنتها، وإن تغيرت الأساليب والمظاهر. ولا ينسى الإنسان ما حدث إبان الثورة الفرنسية حين حاول بعض قادة الثورة فرض العقل على الناس بحسبانه إلهاً تقام له الشعائر والطقوس.

وليس في كل ذلك عجب، فحاجات الإنسان الروحية أمر نابع من طبيعة تكوينه الذي فطره الله عليها، وإذا حُرم الإنسان من التعبير عن تطلعاته الروحية بشكل تقليدي، عالج كل محاولة أخرى بما لا يخرج عن الأسلوب التقليدي الموروث.

والأمر الذي يشغل البال هنا، أن نفور الناس من الدين التقليدي في العصر الحديث؛ لاختلاط كثير من جوانبه برواسب القرون الماضية، قد حُجب عن كثير من الأذهان المتطلعة إلى كل جديد مبتكر. إن الدين وسيلة الإنسان للاهتداء لأمثل السبل التي يحقق بها إنسانيته، وفق قوانين الله التي فطر الخلق عليها. وهو من هذه الناحية؛ الوسيلة الوحيدة الفعالة التي تحفظ تراث الإنسان المتوثب في سعيه الدؤوب خلال القرون؛ لاكتشاف هذه الفطرة في نفسه وفي علاقاته بالآخرين. فهو تجسيد لقيم حية منتزعة من تجربة معاشة، جاءت كل الرسالات تأكيداً لها وارتقاء

بها، حتى يتطابق مسلك الإنسان ومعايير الفطرة، فيحقق خلافة الله في الأرض.

واللافت من القرآن نقده الصريح الصارم لنوازع التدين الأعمى، في ما يظهر من قضاء القرآن على الأمم؛ والأقوام التي ألجأتهم العصبيات القومية أو المذهبية أن يتفكروا تفكراً اجتماعياً كاليهود والأعراب وعدة من الأمم السالفة، فتراه يؤنّب اللاحقين بذنوب السابقين، ويعاتب الحاضرين، ويوبخهم بأعمال الغائبين والماضين، ولا يستثني من ذلك إلّا الصلحاء الأبرار. وعلى هذا يدعو العلامة الطباطبائي إلى اعتماد هذا المنهج في نقد التدين العصبي على طريقة القرآن.

وقد أدّى رفض الإطار الديني الذي يضمّ هذه القيم؛ إلى رفض العديد منها دون أن يظفر الإنسان بالبديل. والأهم من ذلك هو عنصر الردع الخُلقي في الدين. فمن الواضح أن الكثيرين من البشر مدفوعون إلى الفضيلة بدافع الخوف.

ولعل المشكلة التي تواجه الأديان في العصر الحديث، هي أنها مستودع للجواهر والأعراض؛ بمعنى أنها تضمّ القيم، والمثل العليا، ولكنها في الوقت نفسه تعبّر عن هذه القيم في أشكال منافية لصميم الجوهر. فالأسس العامة، أو الرموز الباقية، لا بد من أن تجسَّد في أشكال يمكن تطبيقها وتكرارها؛ ليستفيد منها الناس. وهذه هي القضية.

وتلك هي الأشكال التي بقيت صورها جامدة، والتي قد لا تقبلها كل العصور، حتى وإن قبلت القيم التي تقف وراءها، وحاولت التعبير عنها بأشكال مختلفة.

والسؤال الذي يثيره كل مفكر في مجال الحديث عن القيم

والأخلاق هو: هل هناك مجال كبير أمام البشرية؟ لإحداث تغييرات جذرية في هذه القيم؟ بحيث تكون تجربة الإنسان الطويلة في حياة المجتمع، والتي لخّصها بصورة أو أخرى في الأديان غير صالحة لمواكبة التطور الحديث في عصر الصناعة والذرة؟ أم إن ما درجت عليه القرون في هذا السبيل، هو في جوهره ـ وإن اختلفت أعراضه وصوره ـ الحد الأدنى الذي يلخّص تجربة الإنسان في حياة المجتمع، ويكفل له تحقيق إنسانيته في كل العصور، ويقيم ميزان التعادل بينه وبين عالمه المحيط من جهة، وبينه وبين نفسه من جهة أخرى؟

ويبقى السؤال التحدّي في ما نشاهده من لعب السياسة بالدين، فيوماً تقضي عليه وتدحضه، ويوماً تميل إليه فتبالغ في إعلاء كلمته، ويوماً تطوي عنه كشحاً فتخليه وشأنه. كيف نعالج أزمة التدين بعقيدة التوحيد نفسها، فنرى تجلياته في ارتباط جميع أجزائه ارتباطاً يؤدي إلى الوحدة التامة؛ بمعنى أنّ روح التوحيد سارية في كل خلق كريم، ثم نرى الخلق الفاضل يرجع بمثاله الأعلى إلى التوحيد، لنكتشف جوهرته الثمينة في توحيد الله في الأعمال والأخلاق. فلو نزل لكان هي، ولو صعدت لكانت هو، إليه يصعد الكلم الطيب، والعمل الصالح يرفعه على حد تعبير العلاّمة في الميزان.

لنأخذ قضية الجنس مثلاً، والتي تعرضت في حضارتنا الحديثة لكثير من التجارب. فالجنس غريزة حيوانية غايتها حفظ النوع. وهي ضرورة حيوية من هذه الناحية؛ لكن ليس كما الطعام والشراب والهواء. . . إذا فقدها الإنسان يموت بفقدها، فهي غريزة تتصل بالجانب الروحي والعاطفي من الإنسان. ويلاحظ الإنسان في هذا المجال، أنه ليست

هناك قوانين لتنظيم غريزة الأكل والشرب وكل الغرائز الحيوية الأخرى، ما عدا الجنس؛ لأنه لا يخصّ الفرد وحده، بل هو الصلة التي تربط بين الأفراد، ومن ثم تربط بينهم وبين المجتمع.

ولهذا السبب، فالعنصر الاجتماعي يكاد أحياناً يطغى على الجانب البيولوجي فيه. ومن هنا، جاء التعقيد في المسائل الجنسية، واختلفت النظرة إليها باختلاف المجتمعات والأزمان. ومن هنا اختلف الإنسان عن الحيوان، فاضطر الأول لتعلمه وضبطه والتحكم فيه في الوقت الذي يمارسه فيه الحيوان بدافع طبيعي غريزي منظم. فالجنس كالنار قد تحرق وتدمر إن تُرِكَتْ دون ضابط، ويكون فيها النفع لو نظمت وتمت السيطرة عليها. ولذلك احتاج الإنسان للتحايل على الجنس، بخلاف الحيوان، فاضطر إلى التستر، والزينة، وطقوس الزواج، وما إلى ذلك. والواضح أن سلامة المجتمع، وسلامة العلاقات فيه، تعتمد كلتاهما على تنظيم العلاقات الجنسية. من هنا تمّ الربط بين قيم المجتمع والجنس. من هنا كانت محاولة كبت الغريزة الجنسية لأغراض اجتماعية لا بيولوجية. والاتجاه الحديث في غرب الحضارة هو السعي لتجريد الجنس من مضمونه الاجتماعي، وعدم ربطه بأيَّة قيمة؛ كالشرف والعرض... وما إليه، بحيث يصبح ضرورة بيولوجية لا غير؛ كالأكل والشرب والهواء، التي لا تحتاج إلى قوانين.

وتأرجحت بعض المجتمعات بين الإباحة والتقييد، وعلى سبيل المثال في هذا المجال، تجربة المجتمع السوفياتي الذي أحسّ بالأخطار الاجتماعية الناجمة عن الإباحة المطلقة التي عمَّتْه لسنوات، فعدّل كثيراً من قوانين الزواج، بعد عام 1936 ؛ لتحول دون انتشار هذه الأوباء

الاجتماعية. وما نشاهده الآن في بعض المجتمعات الحديثة، من تكالب على الجنس وإغراق فيه، لا يدل على ظاهرة صحية، بقدر ما يدل على أعراض مرض اجتماعي خطير، يصيب الأمم، بما يؤدّي إلى تحلّلها وانحدارها، كما علمتنا تجارب الماضي من حياة الأمم.

هل نقول إن التطور غير المتكافئ في محيط الإنسان المادي بالقياس إلى تطوره الروحي والعقلي، هو الذي أحدث هذه الهزّة العنيفة في موازيين الإنسان الأخلاقية وقيمه الأساسية؟ وإنه خلال العصور، كان كلما جدّت مثل ظروف الرفاهية التي يعيشها إنسان العصر، حدثت مثل هذه الهزة؟ نعم. ولذلك اقترن الثراء والسلطة دائماً بالفساد في مثل هذه الظروف، حيث يجد الحيوان «**في لا وعي الإنسان**» فرصة الإشباع، فيجور على قوى الإنسان العاملة فينا. يستشري الإسراف في الشهوات والمتع، ويحدث التطرف، وينجم عن ذلك كلّه التمزق فالانهيار الاجتماعيان حيث يضطر الإنسان اضطراراً إلى الرجعة إلى ميزان التعادل القيمي القديم؛ ليكبح جماح شهواته وعواطفه، ويؤكّد عنصر الإنسان الراقي، الذي هو دائماً وسط فيه بين نقطتي التطرف: العقلانية، والغريزية.

لكنّ هذا الكلام لا يعني أن ميزان التعادل هذا الذي هو وسط بين حدّي الإفراط والتفريط، هو أمر جاهز يسهل الرجوع إليه في كل حين. فالقيم الإنسانية باقية؛ ولكن ترجمتها إلى واقع مُعاش، يلائم حياة الإنسان هي من أصعب الأشياء. فالمجتمع ليس في حاجة إلى شعارات جوفاء وقوالب مثالية هي أدخل في باب الوعظ والإرشاد، بل لا بد لهذه الشعارات من أن تتحول إلى عمل يحقق به الإنسان ذاته، ولا بد لهذه

القوالب من أن تمتلئ بما يلائم طبيعة العصر من أشكال وألوان. وصعوبة المسألة هنا ناجمة من أنّ السلوك الإنساني الذي هو التعبير الفعلي عن القيم، وهو الشكل الخارجي الذي يتغير بتغير الأزمان، لكنّه لا يتغير بالسرعة التي تتم بها التحولات البيئية نسبة لروح المحافظة عند الإنسان؛ ولذلك يحدث هذا الاحتكاك والتنازع بين أنماط السلوك التي فرضتها ظروف الحياة في فترة سابقة، والأنماط الجديدة التي تفرضها ظروف الحياة الماثلة[1].

حيث إنّ القيم يصعب فصلها عن أشكالها التعبيرية، يزداد أمر التحول تعقيداً، ويختلط الجوهر بالعرَض، ويبدو التغير الاجتماعي وكأنه ثورة على كل قيم الماضي ومواضعاته.

من هنا، كانت قضية الإنسان في العصر الحديث تبدأ من مفتاح تغيير الأنفس ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾. فالتغيير هو المفتاح الذي بنى عليه الإسلام سنّته الاجتماعية، وشريعته السمحاء جوهرة الأخلاق الثمينة، وهو قد لفت بعناية إلى محاضنها الأولى من ميثاق العهد، وعهدة التربية التي ترعاه في جميع أحواله حتى يبلغ المرتجى ـ من جمال صورته القرآنية على أحسن تقويم. غير أن أزمة التغيير في واقع الإجتماع الانساني بوجه عام تقتضي منا الوقوف على مصادر هذه الازمة في مجال التناقض الفلسفي من أزمة المعايير الاخلاقية ومن هنا فإن شرط القرآن ـ حتى يغيروا ما بأنفسهم ـ يجب أن يستند على وجوب رد الاعتبار لمعادلة المعيار الذي يقيس عليه عملية التغيير من الأسواء إلى الأحسن ومن هنا نبدأ.

---

(1) الدكتور عون الشريف قاسم: **في معركة التراث**، دار القلم، بيروت، 1400هـ 1980م.

التـديّـن بعـد الحـرب
وصعود الأصوليّة المسيحيّة

ما كان لهذا العنوان أن يستقر في سياق البحث؛ لولا الذي قرأته عن تعجب أحد علماء الاجتماع الفرنسيين[1] المعاصرين من وجود علم اجتماع عربي، حيث تساءل في رسالة طويلة إلى عالم الاجتماع العربي ـ التونسي ـ الطاهر لبيب: «هل يمكن لسوسيولوجيا عربية أن تنمو في مجتمعات تكتسحها الحركات الدينية المتطرفة التي تسعى إلى الهيمنة الأيديولوجية والسياسية؟». لا شك في أن هذا السؤال يتضمن التخوف الغربي من أن تكون السوسيولوجيا العربية عند البعض ـ ولربما الأكثرية ـ غطاء للعمل الديني. . .! وتساءل العالم الفرنسي في موضع آخر من رسالته عن مدى استقلالية الفكر الإجتماعي العربي بمؤسساته عن السلطات السياسية والمالية والدينية. وفي الحقيقة أن مثل هذه الاستفسارات والتخوفات على قدر كبير من تضليل العقل الإجتماعي العالمي، فيما لو طرحنا نفس الأسئلة على علم الاجتماع الفرنسي بعامة

(1) العدد الثاني من رسالة الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

والأوروبي والأمريكي بخاصة، حيث يعمل الدين من وراء حجاب ما لا يفعله التدين الإسلامي في ضحجته العلنية.

بعد انسحابهم من الحياة العامة، انشغل الأصوليون الغربيون بالجبهتين التعليمية والتنظيمية لحركتهم، حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وكانت تلك الفترة ـ أيضاً ـ فترة البحث عن الذات، والتفكير الإستراتيجي، والعمل التنظيمي. فبعد محاكمة «سكوبس» اكتسبت الحاجة إلى العمل التنظيمي، وحملات استقطاب العناصر الجديدة أهمية مركزية عند الأصوليين في الغرب، ذلك لأن ضعف المادة الفكرية التي قدمتها الحركة خلال محاكمة «سكوبس»؛ قد أوجد خطر عدم انجذاب الأجيال الأصغر للأصولين. ولذلك ابتكر هؤلا أدوات وأساليب تمكنهم من إيصال رسالتهم إلى الجمهور مباشرة دون اضطرارهم إلى خوض مواجهات مع الليبرابيين، والعقلانيين.

فمن خلال الاستفادة من حرية التعبير، وحرية الأديان اللتين ضمِنَهما دستور الولايات المتحدة العلماني الديمقراطي، أسس القادة المحافظون شبكاتهم التلفزيونية، والإذاعية الخاصة، والمكرسة للبرامج الدينية، حيث غدا ملايين المحافظين، والأصوليين؛ مستمعين ومشاهدين ومتبرعين لهذه البرامج. وكان من أهمّ الشخصيات التي تولّت الوعظ المتلفز جيري فالويل Jerry Falwell، وبيلي جراهام Billy Gtaham، وأورال روبرتس Oral Roberts، وبات روبرتسون Pat Robertson، وجيمي سواغارات Jimmy Swaggart. «وقد أظهرت دراسة أُجريت عام 1963 أن 12% فقط من مجموع البروتستانت يستمعون إلى البثّ الديني. لكن استطلاعات الرأي التي أُجريت في نهاية

السبعينات؛ أظهرت أن العدد زاد عن الضعف. وفي استطلاع آخر أجري عام 1981 قال 27% من عامة الأمريكيين، بإنهم شاهدوا برنامجاً دينياً أو أكثر في الشهر السابق. وقدّرتْ دراسة أجراها معهد غالوب وكلية آنبيرغ للاتصالات عام 1984 جمهور متابعي البثّ الديني بشكل دائم بـ 3، 13 مليون شخصاً»[1] .ووفقاً لاستطلاع أجراه معهد غالوب ما بين عامي 1978 و 1979 تحت عنوان «المسيحية اليوم» واستشهد به جورج مارسدن في كتابه؛ صنّف ما بين 40 ـ 50 مليون أمريكي على أنهم إنجيليون[2]. ومع حلول عام 1980 فاقت المبيعات السنوية من صحيفة «القرار» «The Decision»، التي كان يصدرها بيللي جراهام الأربعة وعشرين مليون نسخة[3].

أعطى هذا الكمّ الهائل من الأتباع والمعجبين واعظي التلفاز الأصوليين ثقلاً، ووجاهة، إذ كان أول لقاء لبيللي جراهام مع رئيس أمريكي عام 1950، خلال رئاسة ترومان[4].

بعد ذلك تكرر توجيه الدعوات إلى بيللي جراهام لزيارة البيت الأبيض من قبل الرؤساء المتعاقبين: آيزنهاور، جونسون، ونيكسون. ولكن مع ذلك ظل الأصوليون حتى ستينيات القرن العشرين متمسكين

---

(1) A. James Reichley, «**The Evangelical and Fundamentalist Revolt**» in Neuhaus and onomatie, Pietyu and politics.

(2) George Mansden, «**The Evangelical Denomination**» in Ibid, P.59.

(3) Grantwacken, «**Searching for Norman Rockwell**» in Ibid, P.330. William Mantin 30.

(4) A. James Reichley, «**The Evangelical and Fundamentalist Revolt**» P.P.251 - 253.

بسياسة عدم التدخل في شؤون السياسية[1]. ويمكن إرجاع حالة الانبعاث والصعود التي شهدتها الأصولية المسيحية الغربية بعد الحرب العالمية الثانية؛ إلى الجهود المنظمة التي بذلها قادتهم ومجتمعاتهم في العديد من المجالات مثل: نشر التعليم، وتحسين المستوى الفكري للمجتمع ككل من خلال تشجيع ثقافة القراءة الواسعة، واستخدام المقاربة الشعبية في استقطاب الأفراد، وخلق نوع من الإحساس بضرورة القيام بعمل ما. الأمر الذي أدى إلى خلق جو من الحماس الرسالي.

وعلى الرغم من التزام الأصوليين بسياسة عدم التدخل في الشؤون السياسية، إلا أن الأحداث التي شهدتها ستينيات وسبعينيات القرن الماضي دفعت العديد منهم إلى تغيير رأيه بهذا الخصوص. فالتوترات الاجتماعية ونتائج المعارك القانونية، صدمت الإنجيليين والأصوليين، وجعلت قادتهم يشعرون بأنهم مرغمون على دخول المعترك السياسي، ومنها:

- قرار إبطال سياسة الفصل في المدارس: عام 1954 أصدرت المحكمة الأمريكية العليا قراراً قضائياً ضد المدارس التي تمارس الفصل العرقي، واقتضى القرار بأن تفتح المدارس العامة أبوابها أمام الأقليات العرقية. وكردّ فعل على هذا القرار أسست المجتمعات والكنائس

---

(1) For Nitty Graham's relations with influence on the white house and the congress, see also: William Martin, with God on our side: The Rise of the religious right in Amerca. New York: Broadway Books, 1997, 25 - 46. / حتى أن بيلي جراهام شجع الجنرال آيزنهاور، الذي كان معرضاً عن خوض الانتخابات الرئاسية، قائلاً له: إنّ الملايين من الأمريكيين يرغبون أن يصبح رئيساً للولايات المتحدة، فاستجاب آيزنهاور جراهام. انظر: William Martin, 32.

الأصولية «أكاديميات مسيحية» خاصة بها، شكّلت ظاهرياً مكاناً «يمكن لأولاد المؤمنين أن يتلقوا فيه العلوم المتعلقة بالخلق، ويتعلموا القيم التقليدية»[1]. إلا أنّ هذه الأكاديميات كانت تطبق إلى جانب ذلك في الخفاء أجندة الفصل العرقي؛ حيث لم يكن يسمح لغير الأطفال البيض بارتيادها. واستفادت هذه المدارس من وضعية الإعفاء الضريبي، ولكن بعد ذلك وافق الكونجرس عام 1964 على قانون الحقوق المدنية، الذي اعتبر الفصل العرقي في المدارس أمراً غير مشروع، وطالب بدل ذلك بتطبيق سياسة الدمج العرقي، وكان على المدارس التي تريد الاستفادة من الإعفاء الضريبي أن تطبق مقتضيات قانون الحقوق المدنية.

ـ قرار المحكمة العليا حول موضوع الصلاة في المدارس: عام 1962 منع قرار المحكمة العليا إقامة الصلوات داخل المدارس، والقراءة التعبدية للإنجيل في الملاعب ـ على اعتبار أنّها تنتهك الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة ـ مما أثار غضب الأصوليين[2].

---

(1) A. James Rechley «The evangelical and Fundamentalist Revolt», 76 في قضية بليّسي ضد فيرغسون عام 1890 أيّدت المحكمة العليا قانون ولاية لويزيانا، الذي كان يشرع الفصل العرقي في قطارات السكك الحديدية، على اعتبار أن الفصل العرقي لا يعني بالضرورة دونية، أي من العرقين بالنسبة للآخر. إلا أن قضية براون ضد بورد، حول التعليم في توبيكا في كانساس، رفضت المحكمة القانون المذكور، ولم تسمح بالتالي بالفصل العرقي. وشكل هذا القرار إخفاقاً مهماً للإنجيليين الذين أسسوا أكاديميات ومدارس ومؤسسات للتعليم العالي خاصة بهم ولم يكن يسمح للسود بدخولها انظر أيضاً: Brinkley and Fitzpatrick, «America in the Modern Times», 56/4340.

(2) James west, Davidsdon et al nation of nations, 1701.

- قرار تشريع الإجهاض[1]: منحت المحكمة العليا النساء حقّ إجراء عمليات الإجهاض عام 1973 في القضية المشهورة: رو ضد وايد (Roe v Wade).

وقد شهدت الولايات المتحدة في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين أموراً أحدثت صدمات متتالية في البلاد، أهمها حرب فيتنام والفوضى الاجتماعية العنيفة، وانتشار ثقافة المخدرات، والثورة الجنسية، وفضيحة ووترجيت. «فخلال السبعينيات زاد معدل الطلاق بنسبة 67%، وارتفعت نسبة العائلات التي تديرها أمهات عازبات بنسبة 35%، ومع نهاية العقد كانت 21% من العائلات التي لديها أطفال دون سن الثامنة عشرة يديرها آباء عازبون»[2]. أزعج الوضع القائم الإنجيليين الذين شعروا بوجود خلل ما في المجتمع، يجب إصلاحه من خلال الفعالية الاجتماعية؛ من أجل التأثير على النظام السياسي الذي سمح بوجود هذا الوضع. فقد دقّت هذه التطورات ناقوس الخطر عند الأصوليين الذين وجدوا أنفسهم محاصرين من جميع الجهات. بالإضافة إلى ما ذكرناه من إحباطات، شعر الأصوليون بأن الأسس الأخلاقية للمجتمع الأمريكي قد بدأت تتداعى تحت تأثير تيار الحداثة الجارف. فانتشار ثقافة المخدرات بين الشباب، والثورة الجنسية، والعنف السائد - وخاصة عنف الشباب الثائر في الجامعات، وحرب فيتنام والفساد، وسوء استخدام السلطة على أعلى المستويات - الذي تجسّد في فضيحة ووترجيت - كلها أقنعت الأصوليين بأن الوقت قد حان للنهوض

---

(1) Matthew G. Moen, **crhistian Rights and Gongress**.

(2) A. James Reichley, «**The Evangelical and Fundamentalits Revolt**», P.77.

وتصويب الأمور. فمن ساحة المعركة في فيتنام مروراً بالبيت الأبيض، ووصولاً إلى الأوضاع الأسرية، كان كل شيء مخيباً. وكان معظم الناس على دراية بهذه المشاكل، إلا أنّ جلّ اهتمام القيادات في الكنائس البروتستانتية الأساسية، والكنائس الكاثوليكية والتجمعات الدينية اليهودية؛ كان متركّزاً على إعادة توزيع الدخل والثروة وتحقيق العدالة الاقتصادية.

خلص الأصوليون إلى اعتبار الليبرالية نفسها مصدر كل هذه المشاكل، ورأوا أنّ الوضع لا يمكن أن يتغير إلا إذا أعيد للقيم التقليدية والأخلاقية مكانتها. وبما أنّ الدولة هي التي كانت تطبق الليبرالية وتدافع عنها من خلال مختلف أجسامها ومؤسساتها، كان لزاماً على أولئك ترويض تلك الدولة من خلال السلطة السياسية. وكانت المحكمة العليا المثال الأبرز، فالقضاة الليبراليون هم من كان يفسر الدستور والقانون بطريقة ليبرالية، ولو أن القضاة كانوا محافظين، لما حصل ما حصل. هؤلاء القضاة كانوا يرشَّحون من قبل الرئيس، ويصادق الكونجرس على تعيينهم. فلو أريد للجسم القضائي أن يتكون من قضاة محافظين، فإنّ الشرط اللازم لذلك أن تحترم السلطتان التنفيذية والتشريعية مخاوف الأصوليين وتستجيب لها. والسبيل الوحيد لتحقيق ذلك كان دخول المعترك السياسي، ووضع أجندة أعمال، وتحريك القوى داخل النظام الديمقراطي، وإيصال القادة المناسبين إلى البيت الأبيض؛ لتنفيذ هذه المهام.

بعد محاكمة سكوبس أُضعف الأصوليون بشدة، وخسروا نفوذهم في التجمعات الكنسية التي ينتمون إليها. «ففي نهاية العشرينيات بدا أنّ

الأصولية قد تراجعت، وغُيِّبت في مواقع ثانوية؛ إذ لم تخسر فقط معظم المواجهات التي افتعلتها، بل إنها أصبحت أيضاً مثاراً للسخرية بسبب ما أظهرته من تحجّر فكري وظلامية، ومن خلال سلوكياتها المتطرفة، ونزوعها إلى استقطاب الساميَّة، ومعاداة الكاثوليك، وغيرهم من الأهلانيين (المتحيزين لكل ما هو محليّ أو أهليّ)، ثم تأتي العناصر السياسية اليمينية، وتقديم الدعم لها. وأيضاً من خلال إصرارها على أن المسيحيين فقط هم من يمكن أن يكونوا أمريكيين مائة بالمائة»[1]. بعد تلك المحاكمة بدأ الأصوليون يواجهون مشاكل مع كنائسهم، فقد كانوا جميعاً بروتستانت، وكانوا ينتمون إلى التجمعات الكنسية الأساسية الكبرى: كنيسة حواريي المسيح The Disciples of Chris، والكنيسة المشيخيّة The Presbyterians، والكنيسة الأسقفية The Episcopal Church، وكنيسة المسيح الموحدة The United Church of Christ، والميثوديون (المنهجيون) الموحدون The United Methodists، والكنيسة اللوثرية في أمريكا The Lutheran Church in America، وكنيسة أمريكا الإصلاحية The American Baptists، وكنيسة أمريكا اللوثرية The American Lutheran، والمعمدانيون الأمريكان American Baptists، وغيرها[2].

وكانت المأساة تكمن في أن الكنائس الأساسية لم تكن موافقة على آراء الأصوليين المتزمتة، ولم يكن للأصوليين كنائسهم الخاصة إلا في

---

(1) William martin, P16.

(2) Richard G. Hutcheson, Jr: **God in the White House: How Religion has Changed the Modern Presidency**, (New York). Macmillan Publishimng Co; 1998, PP 67 - 68.

الجنوب؛ حيث كان لهم الكنيسة المعمدانية الجنوبية The Southern Baptist Church. لكن حتى تلك الكنيسة لم يكن عدد رعاياها كبيراً كما يجب. ويمكن القول: إن الأصوليين كانوا في مواجهة أربع مشاكل أساسية متداخلة، وكان عليهم أن يتحركوا لتخطيها بسرعة، وإلا فإنها كانت ستصيب من القضية الأصولية في الولايات المتحدة مقتلاً. وهذه المشاكل كانت:

1 ـ صورة الأصوليين في أعين الناس.

2 ـ عدم تعاطف النظام السياسي وأغلبية الناس معهم.

3 ـ افتقار الأصوليين إلى القوة الفكرية التي يستطيعون من خلالها الدفاع عن قضيتهم أمام أصدقائهم وجيرانهم، والمجتمع بشكل عام.

4 ـ غربتهم وغيابهم عن أروقة السلطة.

فالحركة التي كانت مثار السخرية في طول البلاد وعرضها من قِبل أغلبية صناع الرأي العام مثل: المفكرين والأكاديميين، ورسامي الكاريكاتور، ووسائل الإعلام، ورجال الدين؛ كانت بحاجة إلى دفع فوري من أجل تأمين استمراريتها. ولو أنها سمحت ببقاء صورتها المشوهة بدل السعي إلى استقطاب أَفراد جدد لكان أتباعها تفلّتوا من بين يديها. وأول من كان انسحب منها الأطفال، والشباب الذين استسلموا للصورة النمطية، والسخرية اللاذعة.

وقد واجه الأصوليون إشكالية أساسية في بَلْوَرَة ردّ على هذه المشاكل. فإذا ما سمحوا بتبني المقاربة الجديدة فسوف يخسرون، وإذا

ما واجهوا النظام، فإنهم سيخسرون أيضاً لأنهم لم يكونوا في ذلك الوقت سوى مجتمع صغير غير منظم تنظيماً جيداً، في حين كان النظام كله غير متعاطف معهم. وفي ظل مثل هذه الظروف، يتوقع المرء أن تتصرف الجماعات الدينية المتطرفة بطريقة انفعالية، وأن تلتزم جانب التزمت، وتبلور رد فعل متطرف؛ لينتهي بها الأمر وقد خسرت قضيتها الخاصة. ولكن حصلَ العكس من ذلك؛ إذ أظهر الأصوليون قدراً عالياً من النضج، بحيث تبنّوا إستراتيجية لا تقتصر فقط على عدم تحدي النظام، بل تتعدى ذلك إلى الاندماج فيه واستغلاله لصالحهم.

ركّز الأصوليون اهتمامهم على الأطفال؛ إذ كانوا يخافون عليهم أن تفتنهم الهجمة الليبرالية في حال تقاعسوا عن تربيتهم بشكل سوي. ولكنهم أدركوا من ناحية أخرى، أن تقديم العظات الجافّة للأطفال طوال الوقت سوف يجعلهم يفقدون اهتمامهم بالإنجيلية، ويتركون الحركة عندما يكبرون. «ولإبعاد شبح هذه المخاوف، أخذ القادة الأصوليون والإنجيليون، ينظمون كل ليلة سبت سباقات سيارات تتيح للناس الاختلاط في جو من التسلية، والحماس الوطني، والتشجيع الإحيائي (الديني)». وقد أطلق فكرة السباقات، وبدأ بتنفيذها عام 1940، جاك ويرتزن Jack Wyrtzen من خلال برنامجه الإذاعي: «كلمة الحياة». يُذكر أن ويرتزن كان قائد فرقة موسيقية، ثم أصبح قسّاً فيما بعد. واشتهرت هذه السباقات، وحازت على شعبية كبيرة لدرجة أنها انتشرت خلال أربع سنوات في مائتي مدينة على امتداد الولايات المتحدة، وأصبحت ظاهرة تُقام أسبوعياً بشكل منتظم. فبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، بدأت القوات العسكرية الأمريكية، ترجع من الجبهة إلى ديارها بعد أن لعب «الأولاد» «The boys» (لقب شعبي أُطلق تحبباً ـ على الجنود الأمريكيين

الذين شاركوا في الحرب) دوراً بارزاً في تحقيق النصر للأمة. ومع عودتهم إلى الديار أخذ هؤلاء «الأولاد»، يشكلون تيارات وطنية قوية داخل الأمة أفرزت المشاعر الشعبية والقومية التالية:

أولاً: كان الجميع يودّون التعبير عن مشاعر الابتهاج بالنصر، ولذلك كانت هناك رغبة عارمة في إيجاد شكل من أشكال التعبير الشعبي الصريح تشارك فيه البيوت والأسر.

ثانياً: كان هناك نوع من التقدير للسلام؛ ولذلك دعوا إلى إيجاد أساليب تسلية جماعية يستمتع بها الكلّ.

وأخيراً: فإن الجنود الذين كانوا يعودون بعد انتهاء الحرب بالآلاف إلى الديار، كانوا ينشدون لحظات سلام ممزوجة بالترفيه والاستمتاع. هؤلاء الجنود كانوا معتادين على التسكع في طرقات المدن الكبرى ـ مثل نيويورك وشيكاغو ـ وغيرها دون أي هدف، فوجدوا المشاركة في الترفيه الذي وفّره الأصوليون والذين هم شرعوا في تلبية بعض حاجات المجتمع الأمريكي الأساسية؛ وخاصة في المراكز المدينية الأساسية أمراً مسلياً ومفيداً.

وكان من بين المبشرين الإنجيليين من يحمل أحلاماً كبيرة، ويرون في تلبية حاجات المجتمع فرصة لإعادة إحياء الأصولية من خلال تقديمها بثوب شعبي، وصورة جديدة ملمّعة، حيث بلْوَروا رسالتهم تلك على أساس القاعدة الذهبية في التسويق التي تقول: إذا جمعت بين منتَجَيْن شعبيَين، فسوف تحصل على منتج شعبي ثالث. ومن بين هؤلاء المبشّرين؛ توري جونسون Torrey Johnson الذي استأجر مقاعد قاعة الأوركسترا في مدينة شيكاغو ذات الثلاثة آلاف ومائتي مقعد، واستقدم بيللي جراهام الذي كان قسّاً شاباً وواعظاً إذاعياً؛ من أجل توجيه

الخطاب الافتتاحي لسباق فرع أرض شيكاغو في حركة «شباب من أجل المسيح» (Youth For Christ UFC). وقد كان استقدام بيللي جراهام خطوة موفقة. واستمرت الحركة وما تنظمه من سباقات فيما بعد؛ بالتوسع والانتشار نظراً لشعبية برامجها ورسالتها «. . . وفي شهر تموز/ يوليو من عام 1945 التقى ستمائة من القادة الشبّان ـ من مختلف أنحاء أمريكا الشمالية ـ في مركز مؤتمرات تابع للأصولية المسيحية في منطقة بحيرة وينونا في ولاية إنديانا؛ ليؤسسوا منظمة شباب من أجل المسيح العالمية. وانتُخب توري جونسون رئيساً للمنظمة، فيما اختير بيللي جراهام ليكون أول ممثل ميداني لها.

كانت منظمة «شباب من أجل المسيح» مفعمة بالروح الوطنية. ولأن النزعة الوطنية كانت التيار الجارف في ذلك الوقت، فقد حظيت المنظمة بجاذبية كبيرة. وفي يوم الذكرى[1] عام 1945 (وهو اليوم الذي يحتفل فيه أيضاً باستسلام الألمان) أنشد سبعون ألفاً من أعضاء «شباب من أجل المسيح» النشيد الوطني، والأغاني الوطنية في شيكاغو، تكريماً للجنود الذين شاركوا في الحرب، والذين كان العديد منهم من بين الحشود التي اجتمعت في ذلك اليوم[2]. وكان من أبرز فقرات البرنامج دعوة عاطفية للحشود لشراء الرباطات الحربية.

---

(1) يوم الذكرى هو عيد وطني في الولايات المتحدة، يحتفل بذكرى أفراد القوات العسكرية الوطنية، الذين ضحّوا بحياتهم في زمن الحرب، ويحتفل به في آخر اثنين من شهر أيار/ مايو، من كل عام. ومن أهم الفعاليات التقليدية في هذا اليوم: العروض العسكرية، الخطابات التذكارية، المراسم الدينية، وتزيين قبور الجنود بالورد والأعلام انظر: Funk . wagnalls, new encyclopedia S.V «Memorial Day»

(2) William martin, p26.

وفي ذلك النشاط الإحيائي العظيم استخدم الأصوليون كل الأساليب الحديثة لجذب الانتباه، وإيصال رسالتهم، فلبس قادة منظمة «شباب من أجل المسيح» بدلات ملونة، وملابس رياضية، وقدّم الرياضيون ومقدمو البرامج الترفيهية والقادة العسكريون والمدنيون؛ برامج متنوعة ومثيرة ذات موضوعات تهمّ الجميع، لكن الرسالة الضمنية من وراء كل فعالية من فعاليات ذلك اليوم، كانت متجذرة في الفلسفة الأصولية. فكل مجهود بذل، كان يهدف إلى تقديم هذه الفلسفة الضمنية في لفافة جديدة وجذابة؛ وقد تعمدوا من أجل ذلك اختيار شعارات واضحة ومحددة، من قبيل «حقيقة قديمة من أجل شباب عصري»، و «متأنق من أجل العصر ولكن متعلق بالصخرة»، وغيرها مما يُفهم منه بأنهم كانوا عصريين دون أن يكونوا «حداثيين»[1]. ومن المسابقات حول الإنجيل، إلى العروض السحرية والسيرك، أُلبست كل الأنشطة الترفيهية لبوس النصرانية، أو بعبارة أخرى «نُصّرت».

فعلى سبيل المثال، كان هناك «الحصان الذي يركع ويصلّب، ويضرب الأرض بحوافره، اثنتي عشرة مرّة حين يسأل عن عدد حواريي المسيح، أو ثلاث مرات، حين يُسأل عن الثلاثة الذين يشكّلون الثالوث الأقدس».

وتوجّهت كل هذه السباقات والمناسبات التي مزجت بين الوطنية والترفيه، والرسالة الأصولية دائماً بالموعظة. فحتى بالنسبة لأولئك الشبان الذين لم يكونوا متحمسين للأصولية، أو كانوا مختلفين معها؛ كانت الموعظة بعد هذا الكمّ العظيم من الترفيه والمرح نهاية سعيدة،

---

(1) Ibid, p.120.

وتذكيراً مفيداً بواجباتهم تجاه الله. وفيما كان الشباب يحضرون هذه السباقات والتجمعات في كل نهاية أسبوع، كانت الرسالة الأصولية تترسخ ببطء في عقولهم وقلوبهم دون أي جهد من طرفهم على الأرجح. ولقيت المنظمة نجاحاً عظيماً؛ إذ يقول بيللي جراهام في هذا الخصوص: «استخدمْنا كل وسيلة عصرية لجذب اهتمام غير المهتدين، ثم لكمناهم بالإنجيلية بين أعينهم مباشرة».

فتن الأصوليون الشعب الأمريكي بما أظهروه من حماسة وعاطفة وطنية، فزُخر الإعلام الذي كان في السابق يتعامل مع المنظمة على إنها منظمة هامشية بعبارات المديح لها، وامتدحتها الصحافة بإطناب، وأفردت لأنشطتها وقصصها العناوين الرئيسة والتغطيات الشاملة. وفي شباط/ فبراير 1964 زُيِّنَت قصة مجلة «تايم» عن «شباب من أجل المسيح» بتعليق الرئيس الأمريكي هاري ترومان، الذي قال: «هذا ما كنت أرجو أن يحدث في أمريكا»[1].

وتمكّن الأصوليون أخيراً من إثارة اهتمام الإعلام الذي ضعف تجاههم منذ عشرينيات القرن العشرين. ومع ازدياد خبرتهم أصبحت السباقات أكثر فعالية وشعبية. ومع حلول عام 1947 كانت هذه السباقات «تجتذب ما يقدّر بمليون شاب كل أسبوع»[2]. هذه الملايين الشابة المفعمة بالحيوية والديمقراطية، كرّست نفسها لخدمة الأهداف الأخلاقية النبيلة، وأصبحت جاهزة لأن تجيّش في القضايا السياسية. كما لعبت السباقات دوراً محورياً «في القضاء على أي نوع من أنواع الدونية الثقافية

---

(1) Ibid, p.123.

(2) Ibid, p.124.

التي من المحتمل أن يكونوا قد أضمروها»[1] نتيجة تصادمهم مع الاتجاهات السائدة في أمريكا.

وفي أواخر أربعينيات القرن العشرين؛ أتمّ الحزب الديمقراطي أربعين عاماً من السيطرة على مقاليد الأمور في البيت الأبيض، وهي السيطرة الأطول في تاريخ الولايات المتحدة حتى يومنا هذا[2].

وشهدت تلك الفترة أحداثاً داخل وخارج البلاد لم تعالج بها الأمور كما يجب، فانصبّ اللوم على الديمقراطيين، وسياستهم القائمة على مجاملة الشيوعية. وأدرك بيللي جراهام أن أمة ما بعد الركود الاقتصادي بحاجة إلى ما يبعث فيها الاطمئنان، ويعطيها الأمل. ولذلك «لقي تأكيده الجازم والواثق بأن المسيح الرجولي الرياضي المنتصر خالق الحرية هو الحلّ» قبولاً عظيماً عند الناس.

فبعد الحرب العالمية الثانية انبثقت الشيوعية التي كان يقودها الاتحاد السوفياتي كتحدٍّ أساس، مباشر للولايات المتحدة التي كانت تناصر الرأسمالية والديمقراطية. ومع حلول عام 1947 أخذت تحذيرات جراهام من الشيوعية تصبح معْلماً ثابتاً من معالم مواعظه، فمع ملاحظته للانتشار السريع للأيديولوجية الإلحادية، أعلن أنه: «إذا لم تنقذ الديانة المسيحية

---

(1) Ibid, p.125.

(2) بدأ الركود الاقتصادي الكبير، خلال رئاسة هربرت هرمز (1928 ـ 1932) الذي أدّى فشله، إلى إعادة ترتيب ما خلفته الفوضى الاقتصادية إلى هزيمته في انتخابات عام 1932 في مواجهة المرشح الديمقراطي روزفلت ـ وخلال ولايته الأولى ـ طبق روزفلت حزمة سياسته الاقتصادية، التي عرفت بـ (الصفقة الجديدة). وقد مكنت الصفقة الجديدة الديمقراطيين، من السيطرة على مقاليد الأمور في البيت الأبيض، لمدة عشرين سنة متتالية (1923 ـ 1952) من خلال الفوز المتتالي بالانتخابات الرئاسية، ولم يُنتزع البيت الأبيض من قبضة الديمقراطيين إلا عام 1952-حيث فاز المرشح الجمهوري آيزنهاور.

هذه الأمم من براثن الإلحاد، فإن أمريكا ستقف وحيدة ومعزولة في العالم»[1]. وعندما اختبر الاتحاد السوفياتي القنبلة الذرية عام 1949 أعلن بيللي جراهام الذي كان يتحدث إلى جمهور كبير: «إن الثقافة الغربية وثمارها، تستمد جذورها من الإنجيل وهو كلمة الله، ومن الإحياء الديني الذي شهده القرنان السابع عشر والثامن عشر. في حين أن الشيوعية، قررت أن تكون ضد الله، وضد المسيح وضد الإنجيل وضد الدين، فالشيوعية ليست تفسيراً اقتصادياً للحياة فحسب، بل هي دين يلهمه ويديره ويشجعه الشيطان نفسه الذي أعلن الحرب على الله القدير».

وحذر مستمعيه ـ المبهورين بكلامه ـ من «أن نار الحرب سوف تصيبهم مباشرة؛ لأن الشيوعيين «ناشطون في لوس أنجلس أكثر من أي مدينة أخرى في أمريكا. وفي هذه اللحظة يمكنني أن أرى يد القضاء الإلهي فوق لوس أنجلوس، وأن العقاب قد أوشك يحلّ بها». وأضاف: «إن السبب الوحيد الذي جنّب أمريكا ويلات الحرب العالمية الثانية ودمارها، هو أن شعب الله كان يصلي. والأمل الوحيد الآن يكمن في التوبة والإحياء»[2].

شكّل هذا الخطاب نقطة تحوّل في عمل جراهام، تماماً كما شكّل نقطة تحوّل بالنسبة للحركة الأصولية برمّتها، إذ بقدر ما كان بمثابة إعلان حرب على الشيوعية، فإنه كان موجهاً أيضاً ضد الحكومة الأمريكية التي كانت في يد الديمقراطيين منذ عام 1932، والتي اتّبعت سياسة مجاملة الشيوعية في مختلف أنحاء العالم. واصطفّت إلى جانب جراهام وسائل

---

(1) William martin, p.29.

(2) Ibid, p.29.

الإعلام والصحف والمجلات الكبرى والتي كانت في معظمها خاضعة لسيطرة الأثرياء وأصحاب النفوذ، ممن كانوا يرون في الشيوعية تهديداً لسلطتهم وثرواتهم. فأصبح جراهام حديث الساعة، وشاغل العناوين الرئيسة، ومحطّ اهتمام الأمة كلها. ومن المثير للاهتمام كيف أن الأصوليين تمكنوا بضربة واحدة من احتلال مكانة أخلاقية ووطنية رفيعة بصفتهم المدافعين عن كل من أمريكا المسيحية، والرأسمالية أيضاً، إذ نجحت الإستراتيجية الإنجيلية في جعل الأصولية مرادفة للوطنية.

ومع تركز الأضواء عليه، نفّذ بيللي جراهام في عام 1952 برنامجاً ناجحاً في واشنطن؛ قوامه إقامة الصلوات وإلقاء المواعظ، وأطلق عليه اسم «حملة واشنطن»، حيث كان «في كل قداس أقامه تقريباً؛ يعظ في حشود غفيرة وتجمعات ذروة على أدراج الكابيتول[1] التي كانت رغم المطر؛ تجتذب حشوداً تقدّر بأربعين ألف شخص»[2]. عندما اقترح جراهام فكرة إقامة الصلوات على أدراج الكابيتول للمرة الأولى قيل له إن ذلك مستحيل؛ إذ إنّ مبدأ الفصل بين الدولة والكنيسة واضح جداً في القانون الأمريكي. ولكنه ـ جراهام ـ كان يسعى إلى هدم جدار الفصل هذا بالتدريج، وكخطوة أولى نجح في دفع الكونجرس إلى الموافقة على إعطائه إذناً بإقامة «القداس الديني الرسمي الأول من نوعه؛ على أدراج الكابيتول»[3].

وفي هذه الموافقة مؤشر واضح على أنّ الحركة الأصولية استطاعت

(1) مبنى الكابيتول الأمريكي: هو مقر مجلس الشيوخ ومجلس النواب.

(2) William Martin, pp.30 - 31.

(3) Ibid, p.131.

من خلال مكانتها، وشعبيتها، وسلطتها الناشئة؛ أن تحدث ثغرة في حائط الفصل بين الكنيسة والدولة. وقد تجلى التأثير المتزايد لجهود ـ جراهام ـ في تضييق المسافة بينهما؛ من خلال طلب ثلث أعضاء مجلس الشيوخ، وربع أعضاء مجلس النواب تخصيص مقاعد لهم عند إقامة المراسم الدينية في الكابيتول.

وبفضل هذه المراسم كوّن ـ جراهام ـ صداقة حميمة مع كل من ليندون جونسون، وريتشارد نيكسون الذين أصبحا رئيسين بعد ذلك. وبمساندة أمثالهم من الشخصيات النافذة؛ استطاع بسهولة الحصول على إذن بإقامة مراسيم الصلاة في البنتاغون أيضاً. ويعود سبب الدعم المتعاظم الذي حظي به ـ جراهام ـ من قبل السياسيين، إما إلى تديّنه، أو لكون هؤلاء السياسيين رأوا أنّ التعاطي معه يصبّ في مصلحة مستقبلهم السياسي.

كان موعد الانتخابات الرئاسية في عام 1952 وفي عام 1951، حيث استأسد ـ جراهام ـ في مواقفه مستنداً إلى قوة الناخبين الأصوليين. فأكّد أنّ «مسيحيي أمريكا لن يجلسوا دون حراك خلال حملة 1952 الانتخابية، بل سوف يصوّتون ككتلة للرجل الذي يحمل أقوى برنامج أخلاقي وروحي، بغض النظر عن وجهة نظره في الشؤون الأخرى. و«أنا على يقين بأنّه يمكننا أن نمسك بميزان القوى»، و«اقترح أن تخطط هذه الكتلة لجهد منسّق حيث يتّبع أعضاء الكنيسة تعليمات قادتهم الدينيين»[1].

وفي عام 1952 عرض الحزب الجمهوري على دوايت آيزنهاور

---

(1) Ibid, pp.131 - 132.

ترشيحه للانتخابات الرئاسية، إلا أنّه لم يبدِ اهتماماً بالموضوع[1]. ولكن من خلال اللقاءات المباشرة مع ـ جراهام ـ أو مع موفدين عنه، استطاع هذا الأخير أن يقنع آيزنهاور بقبول العرض والانخراط في المعركة[2]، وبقية القصة أصبحت تاريخاً.

وخلال رئاسة آيزنهاور زيدت عبارة «أقسم بالله» على قسم الولاء لعلم الولايات المتحدة الأمريكية[3]. لكن الجدير ذكره، أن أيزنهاور كان لديه ـ أساساً ـ فهمه الخاص الواسع جداً عن مكانة الدين في المجتمع والحكومة، حيث أعلن: «إن حكومتنا لا تعني شيئاً ما لم تتشكل على أساس إحساس عميق بالإيمان الديني، ولا يهمّني كنه هذا الإحساس»[4].

ومع نهاية النصف الأول من القرن العشرين، كان بيللي جراهام

---

(1) خلال الحرب العالمية الثانية، أصبح آيزنهاور القائد الأعلى لقوات الحلفاء في أوروبا. وأدار عمليات الاجتياح المهمة لصقلية وايطاليا والنورماندي وألمانيا ـ وبسبب إنجازاته كان ينادونه «أيكي». ولم يبدُ آيزنهاور أبداً، أن لديه طموحات أو اهتمامات سياسية. انظر: Funk Wagnall's New Encyclopedia, S.V. «Eisenhower. Dwight David»
ويقول آلن برنيكلي: «كان دوايت آيزنهاور السياسي الأقل خبرة في تاريخ البيت الأبيض، في القرن العشرين، وكان أيضاً من بين أكثر الرؤساء نجاحاً وشعبية في مرحلة ما بعد الحرب. أنظر: Alan Brinkley, The Unhunished nation, 904.

(2) William Martin, pp132 - 134.

(3) كان نصّ القسم قبل تعديله: «أقسم بالولاء لعلم الولايات المتحدة الأمريكية وللجمهورية، التي يمثلها: أمة واحدة غير قابلة للتقسيم، ذات حرية وعدالة للجميع»
For details see: Funk Wagnall'e New Encyclopedia S.V «Pledge of allegiance to the Flag of the United States».

(4) Dianal E CK: A new Religious America How a «Christian Country has become the world's most religiously diverse nation». Harpen San Francisco, 2002, p61.

وحلفاؤه قد نجحوا في ترميم صورة الأصوليين، حيث تجاوزا حاجز المجتمع غير المتعاطف معهم، وزخر الإعلام الوطني بعبارات المديح لهم، وصار على استعداد لدعمهم وإرضائهم، وإفراد العناوين الرئيسة لهم، وتخصيصهم بالتغطيات الإعلامية الأساسية. وأخذ السياسيون يسعون للحصول على بركاتهم، ولم تفتح لهم أروقة السلطة فحسب، بل إنهم كانوا يدعون إليها؛ لمنح البركة للممسكين بزمام السلطة[1].

كان لا بد من مقاربة هذا الاستطراد عن الأصولية الأميركية لنقارن من خلالها أزمة التدين الأصولي بجميع أشكاله وأبعاده المسيحية والاسلامية.

وبذلك يظل الباحث مدفوعاً إلى استكشاف تأثير التدين المسيحي ـ الإسلامي في تكوين الحركات والأحزاب تلك التي تركت آثارها الواضحة في خفايا العلاقات القائمة ما بين المقدس والسياسي، حيث لا فرق يذكر على أرض الواقع بين شعارات المسلم عن الإسلام بوصفه ديناً ودولة، وبين شعارات الغرب السياسي والديني عن فصل الدين عن الدولة، ما يعني أنَّ إشكالية الدين والسياسة هي إشكالية مسيحية ـ إسلامية بامتياز، حتى أصبحنا في النهاية أمام علمانية عاجزة عن مقاومة تسلّط الأصوليّات على اختلاف منازعها في شرق هنا وغرب هناك. وبكلمة نستعيرها من الباحث السوداني حيدر إبراهيم[2]، فإن علم اجتماع الدين في الغرب يكاد ينحصر في تيارين. الأول: تيار المنهج الجدلي والذي يرتكز على التأثير المتبادل بين الظاهرة الدينية والعوامل

---

(1) غوستاف لوبون، **اليهود في تاريخ الحضارات**، الطبعة الأولى، ترجمة: عادل زعيتر.

(2) حيدر إبراهيم، **ملاحظات أولية في دراسة الأسس الإجتماعية للظاهرة الدينية**.

الاجتماعية والثقافية الأخرى، والثاني هو التيار الوظيفي الذي يتجه مباشرة إلى البحث عن وظائف وأدوار الدين في المجتمع، ويمتد هذا الاتجاه إلى «دوركايم» وكتاباته عن أثر الدين في التماسك الاجتماعي، وقد لاحظ الباحث ان علم الاجتماع في الوطن العربي ـ حيث يتطرق للظاهرة الدينية ـ يقصر بحثه على الاتجاه الوظيفي الخاص بأثر الدين على بقية الظواهر . . . التنمية، الاقتصاد، والدولة.

التدين الإسلامي وإشكالات النهوض

ثمّة أمر مهم، يتعلق بما يستظهره «فوكو» من علائق للمعرفة بالسلطة. فهناك صراع هائل منذ عقود على صورتنا، وعلى حاضرنا ومستقبلنا عرباً ومسلمين، يبلغ الآن إحدى ذُراه، وتُستخدم فيه كل الوسائل بما في ذلك الإسلام والوعي به، والعروبة ومعناها الثقافي والسياسي. ومن هنا ينسحب الحاضر على الماضي، بحيث يبدو الإسلام الأول بالصورة، أو الصور، والتي يظهر فيها صور التدين الاسلامي كمرايا لواقع الانقسام والضعف والشرذمة، والتهافت على المقولات، والمنظومات المتعددة والمتناقضة.

ففي الحقبة بين 1957 و 1967م حين بدا أنّ العرب قادرون على النهوض والنمو والتوحد، ظهرت إيجابيات في دراسة التاريخ الإسلامي، وفي بيان قدرة العرب والمسلمين على تجديد تقليدهم، ودخول العالم المعاصر من بابه الواسع. وأنّ هاملتون وفون غرينباوم، وفرتز شتيبات وليونارد بانيدر، هؤلاء جميعاً (بل برنارد لويس في كتابه: العرب في التاريخ، قبل ذلك) كتبوا آنذاك في مبادرة العرب والمسلمين

إلى المزاوجة الناجمة بين الحداثة والتقليد. أما هدسون فقد انصرف لكتابه في (تجديد المشروعية) في نظام الحكم لدى العرب، خارج أطروحات ماكس فيبر تحت شعار التغيير والتجديد، والعلاقة الأخرى بين الجمهور والسلطات.

واتخذت الأمور مناحي أخرى، منذ منتصف السبعينيات من القرن المنقضي على وقع هزيمة 1967م، والفشل في استثمار نتائج حرب أكتوبر، عام 1973، واستعلاء الاستبداد، وانتشار الحروب الأهلية وأيديولوجياتها وقطائعها.

وكان من ضمن المتغيرات السلبية (إذا صحّ التعبير التقييمي هذا تعبيراً عن العلاقة المتبادلة بين المعرفة والسلطة)، ظهور الأنتروبولوجيا السالبة تجاه الماضي الإسلامي: فما دام العرب بهذه الحالة في الحاضر، فإن ذلك يعني أن الحال كان كذلك في الماضي البعيد أيضاً. وساد استخدام الرموز السياسية في ربطها بالرموز التاريخية الإسلامية، ليس بالضرورة لدى «غلنر» أو «لويس» بالدرجة الأولى، بل لدى الإنجيليين الجدد، ودارسي الشرق الأوسط. ومن بينهم عرب كارهون للواقع المرتبط بالماضي، وبالأوهام التوتالتيارية في الحاضر.

كتب بسّام طيبي مقدمة للترجمة الألمانية لكتاب كليفورد غيرتز بعنوان: (الإسلام بين المغرب وإندونيسيا) نقده فيها استناداً لأطروحة غلنر التي بالغ في تأويلها، وصولاً للقول بتحطيم الإسلام لنصّيته وجموده، وعجزه عن التغيير والتجدد. وبذلك فقد لفّق بين أطروحتيْ «غلنر» وغيرتز بوعي. وله ثلاثة كتب أخرى عن الإسلام، تحمل دائماً في عناوينها كلمة: الأزمة.

أما فؤاد عجمي، فقد انصّبت حملاته على فشل أيديولوجيا القومية العربية، إذ لا عرب هناك. ثم عندما طُلب منه في خريف 1993م، التعليق على أطروحة هنتنغتون في (صدام الحضارات)، طمأنه إلى عدم خطورة الإسلام؛ لتشرذمه وانهياره وسقوطه، في وجه عواصف الحداثة.

ولا يكتم الإنجليون الجدد كراهيتهم للإسلام بوصفه عدواً للمسيحية الغربية وللولايات المتحدة. و«لويس» الذي لم يكن يرى لنا أملاً بالتقدم، إلا بمغادرة الإسلام، كما فعل الترك، وقد تخلى عن هذه النظرة الآن بعد أن وصل إسلاميون للسلطة في تركيا. لقد تذكر «لويس» تاريخانيته، فذهب إلى أن الإسلام التاريخي والتقليدي لا يشكو من شيء، بل المشكلة في الوعي العربي والممارسة العربية.

وهكذا عدنا إلى مقولة: إن الإسلام ممتاز لكن، المسلمين أو العرب هم السيئون[1]. ولعل أوضح مثال على هذا الاتجاه هو الكتاب الأخير الذي أصدره محمد أركون وجوزيف مايلا؛ بعنوان: (من مانهاتن إلى بغداد)، وقد ذهبا فيه إلى أن عمق أزمة الغرب والإسلام راجع إلى تأخر المسلمين في تطبيق المناهج النقدية من أنثربولوجيا واللسانيات، وعلوم إنسانية على النصوص الدينية، ما يرجعانه إلى طغيان النزعات النضالية التي واكبت حركات التحرر في سعيها؛ لمحاربة الغزو الثقافي الغربي بصفته خطراً على الهوية والذات.

---

(1) رضوان السيد، «الصراع على الإسلام من الاستشراق إلى الأنثربولوجيا»، مجلة التسامح، السنة الثانية، العدد5، شتاء 2004.

وقد اعتمدت الدول المستقلّة خطاباً ثيولوجياً مغلقاً، يوظف الرأسمال الديني في الرهانات المجتمعية والسياسية. وكانت ردّة فعل التيارات الاجتماعية من الموقع نفسه، وبالآليات ذاتها. في حين كان المطلوب هو اعتماد شبكات التأويل التي أبدعها الفكر اليهودي والمسيحي في قراءة التراث ونقده.

وفي الأفق نفسه يذهب المفكر الفرنسي المعروف جان دانيال في مقالة صدرت في مجلة لـ(نوفل أبسرفاتوار) إلى أن التحدي المطروح اليوم على الفكر الإسلامي، يتمثل في القدرة على خلخلة المرجعية النصّية، ومراجعتها؛ لإدماج المقومين الفكريين الأساسيين للحداثة؛ وهما: تعويض (الحق المقدس) بسيادة الفرد الحرّ، ما يفسح المجال أمام قيم الديمقراطية التعددية الحقيقية، ولتجسيد المفهوم الفعلي للمواطنة والمساواة، واستيعاب الآثار الاجتماعية للحضارة الصناعية؛ من انهيار القيم العائلية الأبوية، وتحرر المرأة، وانتشار ثقافة الاستهلاك، والانفصال عن أسْرِ التقليد والعادات، وبالتالي تجذير حريّة الفرد.

ولهذا الرأي يميل مفكرون بارزون آخرون من بينهم بعض أخصائيين في الإسلام السياسي؛ مثل جيل كيبل وأولفييه روا وماكسيم رودنسون. . وكلهم يركّز على هذا البعد التأويلي، وأهميته في تحقيق المصالحة بين الإسلام والحضارة الحديثة. وليس همّنا معالجة هذا الإشكال العصيّ الذي يبدو أنه موضوع نقاش واسع في الدوائر الإسلامية نفسها؛ ولكن حسبُنا الإشارة إلى أن هذه المقاربة تطرح أسئلة نظرية وإجرائية عديدة، لا نجد لها ذكراً في الكتابات المذكورة التي سلكت في الغالب المسلك التبشيري الدعائي.

ومن هذه الإشكالات: هل المسلك التحديثي واحد ومتماثل بالنسبة لكل السياقات الثقافية والمجتمعية؟ وما مدى القدرة على امتطائه، فيما وراء التمايزات التاريخية (التحديث، عصور ما بعد الحداثة)؟ ومن ثم فإن القيم الكونية التي تطرح بديلاً عن التميز الثقافي، تحتاج إلى تعريف وتحديد. فهل تكتسي مشروعيتها من واقع هيمنة وسيطرة الثقافة الغربية؟ أو من مقاييس ذاتية تتطلب البَلْوَرَة عقدياً ومعيارياً؟ أي بعبارة أخرى: في الحوار الدائر حول الإسلام يظلّ الإشكال المستعصي يتحدد في العقدة غير المحسوسة، بين حقّ الاختلاف الحضاري الذي يبرر مقولة الحوار، والتعايش، وإمكانات التواصل داخل حضارة كليّة، لا يشارك في صياغتها أغلب سكان المعمورة الذين ينتمون لثقافات مغايرة، ومختلفة.

وهناك معوق ثقافة اللغو والتسكع، فإذا كانت قيمة الزمن والحفاظ عليه، قيمة حضارية كبرى يحرص عليها الإسلام أشدّ الحرص؛ لأنها دعامة البناء الحضاري، فإن اتساع هامش اللغو في حياة الأمة المسلمة، يُعدّ بحق خرقاً مهولاً في صميم ذلك البناء.

ولذلك فإن الإسلام يعلن عليه ـ على اللغو ـ الحرب بشكل واضح، والقرآن الكريم يورد المعرِضين عن اللغو ضمن المفلحين المستحقين للجنّة الأعلى، يقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾[1] ومع ذلك، فإن الأمة ـ مع الأسف الشديد ـ قد غرقت حتى الأذقان في لجج اللغو الذي جردّ حياتها من المعنى (في غمرة هذا الضياع تنشأ الأجيال القادمة على حبّ اللغو بمختلف مظاهره، وجعله ركيزة أساسية من ركائز الحياة، فيأخذ مركزاً أصلياً ومحوراً حيوياً في

---

(1) سورة المؤمنون: الآية: 3.

حياة الناس، يدور في فلكه كثير من شؤون حياتهم، ويتشكل حسب الاتجاه اللغوي، الاتجاه العقلي والثقافي عند عددٍ غير قليل منهم. فيظن كثير من الناس أن اللغو، أو ما يعبرون عنه حاجة أساسية في حياة الناس، لا يُستغنى عنه أبداً). إن ثقافة اللغو لم تترك منطقة من مناطق الحياة لدى مجتمعات المسلمين، إلا واكتسحتها وعشَّشت فيها، وفرَّخت وباضت.

وهكذا نجد أنفسنا محاصرين داخل أشكال من اللغو بكل لون من ألوان النشاط والتصرف في الحياة؛ لغو في القول، لغو في العمل، لغو في الفعل، لغو في النظر، لغو في السماع، لغو في التفرج، لغو في الدعابة، لغو في القراءة، لغو في الرياضة، لغو في السوق، لغو في المنزل، لغو في المدرسة، لغو في التجارة، لغو في الإعلام، لغو في التعليم والتعلم، لغو في الإدارة، لغو في السياسة، لغو في الحب، لغو في الكراهية، لغو في القيم.

من هنا، يقترح العلّامة الطباطبائي في تفسير الميزان مسلكين لتهذيب الأخلاق فكراً وسلوكاً. أحدهما: تهذيبها بالغايات الصالحة الدنيوية بإثراء مجتمع المعرفة بالعلوم المحمودة عند الناس. وثانيهما: تهذيبها بالغايات الأخروية والتخلق بأخلاق الله والتذكر بأسمائه الحسنى وصفاته العليا. ومنه يتفتح مسلك ثالث مخصوص بالقرآن الكريم وهو تربية الانسان وصفاً وعلماً باستعمال علوم ومعارف لا يبقى معها موضوع الرذائل. وبعبارة أخرى إزالة الأوصاف الرذيلة بالرفع لا بالدفع وهو يفترق عن المسلكين الآخرين بحسب النتائج، فإن بنائه على الحب العبودي وإيثار جانب الرب على جانب العبد ومن المعلوم أن الحب

والوله ربما يدل المحب على أمور لا يستصوبها العقل الاجتماعي الذي هو ملاك الأخلاق الاجتماعية أو الفهم العادي الذي هو أساس التكاليف الدينية؛ فللعقل أحكام، وللحب أحكام»[1].

أما عن إشكالية التأخر، والبحث عن التقدم في الفكر الإسلامي الحديث 1880 ـ 1920م، فقد شهدت النهضة الثقافية في العالم الإسلامي في العصر الحديث توسعاً واضحاً، ذلك ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر، وكان من نتائج هذا التوسع إثارة التفكير النقدي لدى العديد من المفكرين المسلمين؛ في الحالة العامة لمجتمعاتهم في عالم يموج بالمتغيرات. وكانت جهود هؤلاء المفكرين، تنصّب في تقييم الواقع الإسلامي وإمكاناته؛ في جميع المجالات بالمقارنة مع متطلبات العصر الحديث.

وقد أدّت بهم هذه الجهود إلى إبراز نواقص النظام الاجتماعي الثقافي المعمول به في البلاد الإسلامية وإجلاء عيوبه، ولا سيما في مجالات التربية والبحث العلمي، والتكنولوجيا، والتجهيزات الحديثة المتجذّرة في جميع قطاعات النشاط الاقتصادي. وقد حظيت قضية تأخر الشعوب المسلمة، قياساً للتقدم الحاصل في أوروبا وأمريكا في ذلك الوقت بحضور واسع في الصحافة الإصلاحية، بل في جميع المنشورات التي كانت تروج الأفكار الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر.

فقد كانت هذه القضية تشكّل أحد المحاور الكبرى والثابتة، في مجلة (العروة الوثقى) التي كان ينشرها في باريس جمال الدين الأفغاني

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص 351 ـ 357.

ومحمد عبده. وقد كانت مجلة (المنار) التي أنشأها في القاهرة، عام 1898م، رشيد رضا ـ أحد المقربين من المصلح المصري الكبير؛ الإمام محمد عبده ـ تستلهم روح مجلة (العروة الوثقى)، وتدعو هي أيضاً إلى إيقاظ الوعي الإسلامي، وتنبيهه إلى حقائق العالم المعاصر.

حاول محمد عبده، عندما كان مفتياً لمصر، في سلسلة من المقالات التي تثير الاهتمام، والتي نشرها في مجلة (المنار) المجلد الخامس/ 1902م، تحت عنوان: الإسلام والنصرانية في مواجهة العلم والمدنية، أن يحدد الأسباب المسؤولة عن (ضعف) العالم الإسلامي. فوجد أن أهمّ هذه الأسباب، تكمن في المجهود الاجتماعي والسياسي الذي أصاب المسلمين، وفي عيوب طبقة علماء المسلمين، وفي الجهل والخرافات الشعبية، وفي أمية النساء وعدم تعليمهن، وفي إهمال علوم الطبيعة في الوسط الإسلامي. وقد حمّل محمد عبده النظام العثماني، بعض المسؤولية أيضاً؛ بسبب استخدامه الدين في خدمة السلطة السياسية، وعدم تشجيعه نشر العلم والمعرفة، وتقييده للحريّات العامة.

وضمن هذا السياق نفسه فإن قضية (تأخر المسلمين)، شكّلت الموضوع الرئيس لكتاب (أم القرى) 1889م، للمصلح السوري عبد الرحمن الكواكبي (1854 ـ 1902م). فقد سعى هذا المصلح بحجة، تغطيته لأعمال مؤتمر الجمعية الإسلامية إلى تقديم تشخيص (للشرور)، التي ظهر له أنها أصابت المجتمعات الإسلامية، من المغرب إلى أندونيسيا في القرن التاسع عشر. وقد حلّل الكواكبي هذا الخلل، وبيّن أسبابه الدينية والأخلاقية والسياسية بتفصيل. وإن قدم لنا من خلاله، صورة جليّة لواقع الأمة الإسلامية، في تلك الفترة. وتكاد تكون تحليلات الكواكبي، بالنسبة

للأسباب الأخلاقية والدينية، هي نفسها تحليلات محمد عبده، مع زيادة لبعض الإضافات عليها. أما مجمل الأسباب، التي رأى الكواكبي أنها هي المسؤولة عن (تأخر المسلمين) فهي:

1 ـ التأثيرات الاجتماعية والثقافية للفهم المغلوط، لعقيدة القضاء والقدر. هذا الفهم الذي ساعد على نمو الاتجاهات الجبرية، على حساب المبادرة الحرّة للإنسان.

2 ـ روح التخلي عن العالم، والهروب من الواقع.

3 ـ تشدّد علماء الشريعة، على النقيض من بساطة التعاليم السمحة، التي كانت منتشرة في الأمة الإسلامية في عهودها الأولى. واعتقادهم؛ نتيجة لهذا التشدد، بأن العلوم الكونية، وأنواع المعارف العقلية، هي علوم مناقضة للعقيدة الإسلامية.

4 ـ جهل جموع الشعب وخضوعهم القدري للأشياء من حولهم.

5 ـ التشاؤم العام، المتولد من الإحساس باستحالة لحاق المسلمين بالشعوب المتقدمة في الغرب.

6 ـ القبول بالذلّ خوفاً من بذل أدنى مجهود.

7 ـ إعطاء الوظائف الإدارية والعسكرية، القيمة العليا على حساب المهن الحرفية.

8 ـ أما على صعيد السياسي، فإن الكواكبي حمّل النظام العثماني ـ الذي يصفه بالنظام المستبد ـ المسؤوليّة الكاملة على (تأخر المسلمين في عصره)[1]

---

(1) انظر: كتاب: طبائع الاستبداد.

وقد استمر التوجه نحو نقد الذات الحضارية، حتى العشرينات من القرن العشرين، وستصبح قضية (تأخر الشعوب الإسلامية) موضوعاً للعديد من البحوث المستفيضة والدراسات الموسعة. ولا سيما بعد ظهور الترجمة العربية لكتاب أدمون ديمولان (سرّ تقدم الإنكليز السكسونيين) للكاتب، بقلم أحمد فتحي زغلول (القاهرة 1899م) فقد كان لهذا الكتاب دويّ كبير، في الشرق العربي؛ بفضل مضمونه، وبفضل مقدمة المترجم على حدّ سواء. هذه المقدمة، التي كانت بمثابة إدانة جريئة، لعيوب الأمة العربية.

لقد قدمت الأفكار التي طرحها (ديمولان) في كتابه هذا، دعماً كبيراً للموقف النقدي، والتساؤل الذي كان يبديه مثقفو العالم الإسلامي آنذاك، إزاء قضية انحطاط الحضارة الإسلامية. وفي الوقت نفسه، إزاء مسألة توسع القوة الأوروبية وتعاظمها في جميع المجالات. إن الأمر الذي كان يشغل أدمون ديمولان، والذي كان يستحوذ على تفكير المثقفين المسلمين؛ هو (معرفة سرّ هذه القوة المذهلة للتوسع والازدهار، وسرّ هذه القوة الهائلة للتحضير والتمدن، التي امتلكتها إنكلترا، وبنت بموجبها نهضتها الحديثة)[1].

وقد كان من الواجب على هؤلاء المثقفين أيضاً، أن يهيئوا الأدوات والوسائل اللازمة، للانطلاقة الاجتماعية والثقافية الجديدة، التي ترتكز على خلفية جديدة، تعطي الأولوية إلى قيم الجدّ والاجتهاد والعزيمة الأخلاقية. وهكذا فقد أحسن المسلمون، الاستفادة من تأملات ديمولان

(1) سرُّ تقدم الإنكليز، ص9.

وأفكاره. ولا سيما أفكاره العميقة، التي وضعها في خاتمة كتابه (يقال: يجب أن تكسب خبزك بعرق جبينك). هذه الكلمات ليست أساس القوة الاجتماعية فقط؛ لكنها أساس القوة الأخلاقية أيضاً. إن الشعوب التي تتهرب من الالتزام، بمقتضى هذا القانون الصارم للعمل الشخصي، تتعرض للانهيار وللإحساس بالدونية الأخلاقية. فهكذا يشعر الهندي الأحمر بالنسبة للشرقي، وهكذا يشعر الشرقي بالنسبة للغربي، وهكذا تشعر الشعوب اللاتينية الجرمانية الغربية، بالنسبة للشعوب الانكلوسكسونية.

وقد شغلت إشكالية تقدم المجتمعات الإسلامية وتحديثها، الفكر الإسلامي خلال عقود عدّة، وقد أثارت عمله، بالقدر نفسه الذي شغلته به إشكالية التأخر العلمي والتقني، والتأخر الاجتماعي والاقتصادي للمسلمين. لقد شعر جيل المفكرين (الذي عاش بين عامي (1880 ـ 1920م)، والذي كان شاهداً على نهاية القرن التاسع عشر، والذي شهد بأم عينه، أولى الانقلابات التكنولوجية الكبيرة، والتحولات الاجتماعية والسياسية، في بداية القرن العشرين) بضرورة التصدي للتحدّي المضاعف، المتمثل بالحداثة من جهة، وبالأزمات النفسية والثقافية، ذات الجذور التراثية، من جهة أخرى. إزاء التحولات الحضارية، التي كانت تجري أمام عيون مثقفي ذلك العصر، والتي كانت رهاناتها السياسية والاقتصادية والاستراتيجية، تفوق قدراتهم العملية على التعامل معها. وجد هؤلاء المثقفون أنفسهم، بحكم هذا الموقع، محتبسين في دائرة الخطاب النهضويّ النظري فقط.

وبهذا الوضع، يمكننا أن نفسّر كثرة المقالات والكتب الاجتماعية

والسياسية، التي انتشرت آنذاك. والتي لم تكن تكتفي بعرض واقع الحياة، في المجتمعات الإسلامية فقط، بل كانت في أغلب الأحيان، تعرض هذه الحياة على الشكل، الذي كانت تتمناه لها.

وهكذا فقد كثرت المؤلفات التي تأثرت بكتاب ديمولان، بعد ترجمته إلى العربية. من هذه المؤلفات كتاب محمد عمر (1918م)، الذي نشره في القاهرة باللغة العربية عام 1902م، والذي قدم فيه تحليلاً للحالة الراهنة للمصريين في عصره، وحاول أن يشرح فيه الأسباب المسؤولة عن أوضاعهم المتردية.

وقد تساءل اللبناني شكيب أرسلان (1871 ـ 1946م)، من جهته عبر سلسلة من المقالات المنشورة في مجلة المنار، عن أسباب تأخر المسلمين وتقدم غيرهم (عام 1929م). وقد ترجم هذه المقالات إلى اللغة الانكليزية، محمد أحمد شكور، تحت عنوان (انحطاطنا وأسبابه) في لاهور. وأما في الهند، فإن المفكرين الإصلاحيين لم يتوقفوا عن تغذية النقاش، الدائر حول أسباب ركود المسلمين، وشروط نهضتهم. ولاسيما بعد ما نشر الشاعر؛ ألطاف حسين حالي (1873 ـ 1914م) قصيدته التاريخية الكبيرة، التي تناول فيها تقدم المسلمين وتراجعهم عبر العصور.

أما أطروحة رينان والآراء التي أطلقتها (أرنست رينان) في المحاضرة الشهيرة، التي ألقاها في جامعة السوربون (29 آذار 1882م) عن الإسلام والعلم، والتي ضمنها آراءه الخاصة، حول طبيعة العلاقات بين الروح العلمية والإسلام. لقد كان (أرنست رينان) (1823 ـ 1892م)، (في الوقت الذي ألقى فيه هذه المحاضرة، أستاذاً في الكوليج دوفرانس،

وكان أحد الدعاة الأكثر حماسة في العلموية، كما كان في الوقت نفسه، أحد أبرز المشتغلين في حقل الاستشراق الأكاديمي. هذا بالإضافة إلى أنه كان متخصصاً في الدراسات الساميّة، ومؤرخاً للأديان. بموجب كل هذه المؤهلات العلمية فقد اكتسبت آراؤه، المتعلقة بالثقافة الإسلامية شيئاً من المشروعية). ما إن نشرت هذه المحاضرة، في صباح اليوم التالي، في جريدة المناقشات (ص2 ـ 3)، حتى أحدثت دوياً كبيراً، مازالت أصداؤه تتردد، حتى أيامنا هذه.

لقد كان أول من تصدى لها المصلح الإسلامي، جمال الدين الأفغاني؛ حيث دخل في نقاش علمي مع رينان، عبر صفحات جريدة (المناقشات) نفسها (18 أيار 1883م)، مستخدماً حججاً واستدلالات، قامت الأيديولوجيا الإسلامية فيما بعد بتوظيفها، أثناء مواجهتها للخطاب الاستشراقي.

ويمكننا أن نتبين من خلال ردّ الأفغاني، كل الملامح العامة التي سادت خطاب النقد (والنقد الذاتي) الإسلامي نفسه، لمجمل الأوضاع الأخلاقية والاجتماعية والثقافية، للشعوب الإسلامية، في مستهل العصر الحديث.

ويمكننا أن نفهم موقف (رينان) بصورة واضحة، إذا عدنا إلى المناخ الفكري العام، الذي ساد فرنسا في ثمانينيات القرن التاسع عشر، حيث بدأت الأحداث السياسية والأدبية التي كانت تجري آنذاك (المناقشات حول القضايا الاستعمارية) في إثارة فضول الرأي العام الفرنسي، ودفعه نحو التفكير في قضايا العالم الإسلامي ووقائعه، الذي كانت فرنسا تحتل أجزاء منه.

في ذلك الوقت وبموجب هذه الأحداث، كوّن الأوروبيون بشكل عام لأنفسهم، رؤية كالحة من وجهة نظرهم للإسلام والمسلمين. فقد أظهرت لهم هذه الأحداث، حالة الانحطاط العام، التي كانت تشمل كامل أجزاء العالم الإسلامي آنذاك. كما أظهرت لهم حالة الفوضى والارتباك التي سادت المجتمعات الإسلامية، التي اجتاحتها أولى هجمات الحداثة.

ضمن هذا السياق التاريخي، يمكن لنا إذاً، أن نفسّر سبب السلبية الكبيرة الواضحة، التي تجلت في رؤية (رينان) للعالم الإسلامي آنذاك. ولعل المقطع التالي من محاضرته، يكشف لنا بوضوح عن رؤيته القاسية والسلبية هذه: «يستطيع أي شخص محدود الإطلاع على شؤون عصرنا الراهن، أن يرى بوضوح الحالة المتردية والدونية، التي تشهدها البلاد الإسلامية في الوقت الراهن، وأن يلاحظ انحطاط الدول الإسلامية، وانعدام الكفاءة الفكرية للأعراق، التي تستند في ثقافتها وتربيتها على الدين الإسلامي فقط»[1].

بعد أن أشار (رينان) إلى أن كلامه السابق يمثل حقيقة بديهية، لا يمكن التشكيك فيها. قام من أجل دعمها لتبريرها، بعملية تأويل شخصية للتاريخ الديني والثقافي للعالم الإسلامي. وقد وصل في نهاية المطاف إلى تقرير الآراء التالية:

1 ـ بالنسبة للثقافة التي ظهرت في بلاد الإسلام: «إن الحركة الفكرية الممتازة التي عرفت في التاريخ الإسلامي، هي بشكل كامل من

---

(1) الأعمال الكاملة، ج1، ص946.

نتاج الفرس والنصارى واليهود، ومن نتاج مسلمين تمردوا وثاروا في وجه تعاليم دينهم. وهذه الحركة الفكرية لم تلقَ من عامة المسلمين إلا اللعنات».

2 ـ بالنسبة للدين الإسلامي بشكل عام: «إن للإسلام بوصفه ديناً، جوانب إيجابية وجيدة... ولكنه حَجَرَ على العقل الإنساني وأضرّ به.. وجعل البلاد التي فتحها حقلاً مغلقاً في وجه الثقافة العقلانية، التي ينتجها العقل البشري»[1].

وهكذا فإنّ السطور الرئيسة لأطروحة رينان، تقول: إن الإسلام يرفض السيرورة، وأنّ العقائد الإسلامية لا تشجع البحث العقلي عن الحقيقة؛ ولذلك فإنّ العقيدة الإسلامية غير قادرة على الاضطلاع بمهام التقدم. وعلى الرغم من أنّ بعض هذه العبارات، تتفق في وجه من الوجوه مع الانتقادات، التي وجّهها رجال الإصلاح لعقلية المسلمين وواقعهم، لا للإسلام ومبادئه، فقد انبرى المثقفون المسلمون للردّ بقوّة، على آراء رينان، متهمين إياها بأنها تصُبُّ في مصلحة الأيديولوجية الاستعمارية؛ لأنّ من يقول: (بانعدام الكفاءة الثقافية) والدونية الأخلاقية، للشعوب الإسلامية، التي تخضع في معظمها للوصاية الأوروبية، فإنما يبرّر بكلامه هذا، رسالة الغرب التحضيرية المزعومة، في العالم الإسلامي المستعمَر. وبالفعل فقد وجد التوسع الأوروبي، في نهاية القرن التاسع عشر، في خطاب رينان دعماً أيديولوجياً، وتبريراً أخلاقياً له.

في المقابل، فإنّنا نجد أنّ مهمة رجال الإصلاح الإسلاميين، ومعهم

(1) الأعمال الكاملة، ج1، 956.

رجال الحداثة، أصبحت من جميع المشارب، لا تقتصر فقط على الردّ على الأطروحات الغربية (الموصوفة بالغلط أحياناً، والإجحاف بحقّ المسلمين أحياناً أخرى)، بل تجاوزت ذلك إلى إضرام روح النهضة والتغيير، في نفوس شعوبهم؛ من أجل الخروج بهم من حالة الركود الاجتماعي الثقافي، والانخراط بشكل صارم ونهائي، في طريق التقدم.

إلا أن فكرة النهوض في سياق ـ التقدم ـ يجب أن تدرس من منظور إجتماعي ـ قرآني في ضوء آفة النسيان التي أصابت الأمة الإسلامية بجميع جوارحها والنسيان هو ترك الإنسان ضبط ما استودع إما لضعف قلبه فهو لا يفقه وإما عن غفلة فهو لا يبصر وإما عن قصد حتى ينحذف عن القلب ذكره فهو لا يسمع ما يعني أن التدين الإسلامي يجب أن يستنفر في لحظته الراهنة وعي المراجعة لنقد الذات الإسلامية ولن يتم له ذلك إلا باسترداد إرادة النهوض وإرادة العزيمة ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾[1] ولن يصلح بال الأمة ولن يرجى لها في ذرّة من صلاح إلا حين تعيد النظر في نهضتها الواعدة في وشائج العلاقة الجدلية بين إنجازها لشروط الصلح في ذات بينها وبين قدرته على تحقيق شروط صلاحها كافة شاهدة على الناس.. وإذا كان الصلح يختص بإزالة النفار بين المسلمين، فإنه مرهون بوعي الأمة لمعنى الصلاح في سلوكها بوصفه مختصاً في أكثر استعمالاته القرآنية بالأفعال وذلك هو المرتجى من موعظة القرآن الكريم لكل اجتماع: ﴿وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَـٰحِهَا﴾[2].

(1) سورة طه: الآية 115.

(2) سورة الأعراف: الآية 56.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما أنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوب للرقي بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- **سلسلة الدراسات القرآنيّة**
- **سلسلة الدراسات الحضاريّة**
- **سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ**
- **سلسلة دراسات الفكر الإيرانيّ المعاصر**

التداخل بين الديني والاجتماعي في الإطار الإسلامي بل وفي غيره من الديانات أمر طبيعي وبخاصّة عندما يُنظر إلى المسألة من باب التديّن. ويحاول الكاتب على مدى فصول كتابه البحث حول الدين والتدين في الساحة الاجتماعيّة وما يقدّمه كل من الدين وعلم الاجتماع للآخر. فيحاول موضعة البحث في إطار علم اجتماع المعرفة، ثم يدلف بعد ذلك إلى معالجة عدد من القضايا ذات الصلة مثل: القراءة الإحصائية للتديّن، وأزمات الاجتماع الديني والحضارة الإنسانيّة، والتديّن الإسلامي وإشكالات النهوض، والمقاربة القرآنيّة لصراع القيم والإرادات، وأثر القرآن الكريم في التحول الاجتماعي وخصائص التدين الإسلامي وغيرها من المسائل التي تندرج في إطار البحث وإشكاليّاته.

SOCIOLOGY OF RELIGION AND RELIGIOUSNESS:

STUDIES IN ISLAMIC SOCIAL THEORY

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES





مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com